michel foucault

el poder, una bestia magnífica

sobre el poder, la prisión y la vida

siglo veintiuno editores

michel foucault

el poder, una bestia magnífica

sobre el poder, la prisión y la vida

edición al cuidado de edgardo castro

siglo veintiuno
editores

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS
04310 MÉXICO, D.F.
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos
DIPUTACIÓN 266, BAJOS
08007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Foucault, Michel
El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida.-
1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.
288 p.; 14x21 cm.- (Biblioteca clásica de Siglo Veintiuno // Serie Fragmentos foucaultianos, 1)

Traducido por: Horacio Pons // ISBN 978-987-629-237-5

1. Filosofía. I. Pons, Horacio, trad. II. Título.
CDD 364

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français
Esta obra ha sido beneficiada con el apoyo de los Programas de ayuda a la publicación del Institut Français

El presente volumen es una selección de textos de la obra *Dits et écrits I* y *II*

© 1994, Editions Gallimard

© 2012, Siglo Veintiuno Editores S.A.

Diseño de colección: tholön kunst

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

Fotografía de cubierta: © Magnum / Latinstock

ISBN 978-987-629-237-5

Impreso en Artes Gráficas Delsur // Almirante Solier 2450,
Avellaneda, en el mes de octubre de 2012

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

Índice

Fragmentos foucaultianos 9
Edgardo Castro

Anestesia y parálisis: sobre la analítica foucaultiana del poder 15
Edgardo Castro

Nota del editor 25

I. EL PODER

El poder, una bestia magnífica 29

Michel Foucault: la seguridad y el Estado 47

La tortura es la razón 55

Poder y saber 67

Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo 87

Precisiones sobre el poder: respuestas a algunas críticas 113

M. Foucault. Conversación sin complejos con el filósofo que analiza las "estructuras del poder" 125

Espacio, saber y poder 139

El intelectual y los poderes 159

II. LA PRISIÓN

Manifiesto del GIP 169

Prefacio 173

Percibo lo intolerable 177

Acerca de la cárcel de Attica 181

La prisión vista por un filósofo francés 195

La estrategia de amedrentar 203

III. LA VIDA Y LA CIENCIA

La política de la salud en el siglo XVIII 211

Introducción 233

La vida: la experiencia y la ciencia 251

Las grandes funciones de la medicina en nuestra sociedad 269

Fuente de los textos 273

Índice de nombres y términos escogidos 279

Fragmentos foucaultianos

Edgardo Castro[*]

El 25 de junio de 1984 moría, en París, Michel Foucault. Dejaba tras de sí una voluminosa y, excepto por sus libros, dispersa obra: artículos, entrevistas, conferencias, cursos, manuscritos, etc. Una cláusula testamentaria expresaba, sin embargo, la voluntad de que no hubiese escritos póstumos.

Diez años más tarde, en 1994, aparecieron los cuatros volúmenes titulados *Dits et écrits*, que reunían gran parte de ese material. No se trataba, estrictamente hablando, de escritos póstumos, sino de una amplia recopilación de textos dispersos pero ya publicados. Así se ponía a disposición del lector, fácilmente accesible y ordenado cronológicamente, un material que, en cuanto al número de páginas, era equivalente a la suma de todas las que componen los libros de Foucault publicados en vida.

Poco tiempo después, en 1997, comenzaron a editarse los cursos dictados en el Collège de France. A diferencia de los textos reunidos en *Dits et écrits*, este material no había aparecido antes en forma impresa. Los cursos, para expresarlo de algún modo, habían sido *publicados* sólo oralmente en las clases, donde Foucault solía leer sus apuntes. De hecho, excepto las *Leçons sur la volonté de savoir*, los textos provienen de las desgrabaciones de las clases. Así, una cantidad de páginas también equivalente a la totalidad de las que componen sus libros se sumó a la biblioteca foucaultiana.

Junto a los libros, el material reunido en *Dits et écrits* y la desgrabación de sus cursos, un cuarto grupo de textos ha comenzado a ver la luz en estos últimos años: su tesis complementaria de docto-

* Doctor en Filosofía, investigador del Conicet.

rado, acerca de la *Antropología* de Kant, y conferencias y artículos que no habían sido incluidos en *Dits et écrits*.

Resulta difícil decir con precisión cuánto queda todavía por publicar y cuánto puede efectivamente ser publicado respetando la cláusula testamentaria de Foucault, pero el material en archivo es ciertamente voluminoso.

*

En cada una de estas etapas editoriales no se trata sólo de una cuestión cuantitativa, del número de páginas publicadas o por editar, sino fundamentalmente de la imagen conceptual de la *obra* de Foucault. En efecto, basta seguir las publicaciones acerca de su pensamiento para darse cuenta del impacto que ha tenido la aparición de *Dits et écrits* y la de sus cursos en el Collège de France.

En *Dits et écrits*, por ejemplo, no nos encontramos con esas largas interrupciones en el ritmo de publicación que jalonan, en cambio, la edición de sus libros: de 1954 a 1961, de 1969 a 1975, y de 1976 a 1984. Los textos allí reunidos nos muestran a un Foucault en continua elaboración de sus ideas y, de este modo, no sólo nos permiten colmar esas pausas sino, lo que resulta mucho más relevante, seguir con considerable detalle el recorrido por el que Foucault transita en esos años de aparentes cortes. En lo que concierne a los cursos, respecto de algunos temas significativos –como el concepto de biopolítica y el análisis del liberalismo–, aportan un material que se puede sin duda vislumbrar a partir de *Dits et écrits*, pero del que no mucho podemos encontrar en sus libros.

*

Si, a partir de 1984, la edición francesa de los trabajos de Foucault ha marcado el ritmo a las interpretaciones de su pensamiento y, también, a las direcciones en las que estas han podido desplegarse, una apreciación inversa, al menos en cierto sentido, puede hacerse acerca de los criterios con los que sus escritos han sido traducidos. La crítica o las interpretaciones condicionaron los criterios de traducción. Así, la importancia creciente

de sus cursos ha favorecido que fuesen rápidamente volcados en diferentes lenguas.

En cuanto al material reunido en *Dits et écrits*, una parte circulaba ya en español de manera dispersa en compilaciones de diferentes alcances, como *Microfísica del poder*, y otra parte comenzó a circular bajo el título de *Obras esenciales*. Pero, a diferencia de la edición francesa, que buscaba reunir todo el material disponible y ordenarlo cronológicamente, estas compilaciones ofrecen una selección de textos clasificados temáticamente.

Los criterios de selección y clasificación de las compilaciones responden, como no podía ser de otro modo, al interés o a la importancia que se podía reconocer a un determinado trabajo o grupo de ellos; y ese interés y esa importancia, por su parte, a las interpretaciones del pensamiento de Foucault en el momento de seleccionar y clasificar sus textos. Por ello, sobre todo a la luz de los nuevos horizontes de lectura y de los múltiples desarrollos conceptuales a los que ha dado lugar el pensamiento de Foucault, sería erróneo concluir que el material dejado de lado en las traducciones a las diferentes lenguas carece de importancia. Basta recordar que, de los 364 textos reunidos en *Dits et écrits*, aproximadamente sólo un tercio circula en las compilaciones existentes en lengua española.

A nuestro modo de ver, la difusión de estos textos redundará, sin duda, en una mejor comprensión de los libros y de los cursos de Foucault, en nuevas perspectivas de análisis y en horizontes más abarcadores de lectura. En efecto, estos textos breves no sólo nos permiten situar sus libros y cursos en el contexto de su elaboración teórica y política, sino, sobre todo, adentrarnos en ese momento en el que la elaboración teórica del tema de un libro o de un curso se entrelaza con sus circunstancias y sus motivaciones políticas. En este sentido, basta pensar en las entrevistas, conferencias e intervenciones que preceden y acompañan la escritura de *Vigilar y castigar*. Ellas nos revelan cómo y por qué el tema del poder pasa a ocupar un lugar central en el pensamiento de Foucault y de qué manera sus investigaciones han sido animadas por la experiencia del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones).

*

Pero, más allá de las circunstancias que determinaron la edición de los trabajos de Foucault y sus traducciones en diferentes lenguas, ¿cómo pensar la relación de todos estos textos, dispersos o recopilados, y sus libros, entre la obra y sus obras?

Hay en Foucault un concepto cuyo estatuto metodológico, al menos a nuestro modo de ver, no ha llamado todavía suficientemente la atención de especialistas y lectores: el de *fragmento*. Este concepto aparece de manera particularmente significativa, en un momento clave de su pensamiento, en la primera lección del curso de los años 1975-1976, *Defender la sociedad*. Aquí Foucault lo aplica, en primer lugar, al trabajo que viene desarrollando en el Collège de France. Sus investigaciones, según sostiene, revisten un carácter fragmentario, repetitivo y discontinuo. En ese contexto, habla también de su tarea como intelectual en términos de genealogía, definiéndola como la articulación de los saberes con las luchas. Y es en relación precisamente con las luchas donde aparece por segunda vez la noción de fragmentariedad. Las luchas a las que puede acoplarse el saber fragmentario de sus investigaciones son, también ellas, fragmentarias, es decir, específicas. En estas consideraciones, la fragmentariedad no aparece como una deficiencia que deba ser compensada o subsanada, sino como una consecuencia de la renuncia a las explicaciones en términos de totalidad y, sobre todo, como una opción en vista de las luchas eficaces.

Resulta apropiado, por ello, pensar los trabajos de Foucault y las relaciones entre ellos, precisamente, en términos de *fragmentos*. Él mismo, refiriéndose a sus libros, se sirve de esta categoría: "siempre quise –sostiene– que, en algún aspecto, mis libros fueran fragmentos de una autobiografía. Mis libros siempre fueron mis problemas personales con la locura, la prisión, la sexualidad". Sus obras, los libros, pueden ser pensadas como los fragmentos de su autobiografía; pero esta, a su vez, sólo se vuelve accesible a través de los otros fragmentos: artículos, conferencias, intervenciones, entrevistas, etc.

Desde esta perspectiva, la serie *Fragmentos foucaultianos* se propone ofrecer al lector de lengua española aquellos textos todavía no traducidos, los que forman parte de la compilación *Dits et*

écrits y otros que irán sin duda apareciendo. La serie se inauguró en 2009 con la publicación del primer volumen de la tesis complementaria de doctorado de Michel Foucault, publicada con el título de *Una lectura de Kant*. Además del presente volumen, dedicado a la analítica foucaultiana del poder, se prevén otros dos: *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, que girará en torno a la concepción ética de Foucault, es decir, las prácticas por las cuales el sujeto se constituye como tal, y *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, centrado en el método de trabajo de Foucault y las relaciones entre la arqueología y la genealogía, por un lado, y las ciencias humanas (la historia sobre todo), por otro.

Anestesia y parálisis: sobre la analítica foucaultiana del poder

Edgardo Castro

1. De un extremo al otro, el de los intelectuales de vanguardia, los *maîtres-à-penser*, y el de la divulgación de su pensamiento, la dimensión política de los trabajos de Foucault o sus posibles consecuencias prácticas, como se prefiera, han sido objeto de críticas que, al menos en cuanto a su sentido, parecen coincidir.

Del lado de los intelectuales, ellas se remontan a la conocida reacción de Jean-Paul Sartre luego de la aparición de *Las palabras y las cosas* (1966). Por ese entonces, para Sartre, Foucault equivale al "último baluarte que la burguesía ha erigido contra Marx",[1] es decir, a una filosofía que busca desactivar la posibilidad de toda lucha. Del lado de la versión más bien vulgarizada de sus obras, la misma conclusión parece inevitable: tanto si, como Sartre, se parte de la premisa de la muerte del hombre como si, focalizando en sus obras posteriores, se les atribuye la idea de un poder omnipresente del que, por más que se lo intente, nunca será posible escapar.

Por ello, respecto de la política, de la acción y del compromiso, parecería haber un "efecto anestesiante" en los análisis de Foucault. Para expresarlo en palabras llanas, en sus trabajos no sólo no nos dice qué hacer, sino que el hacer en sí mismo parece, finalmente, carecer de sentido.

A nuestro modo de ver, se trata de críticas desacertadas, pero no inmotivadas. Comprender las razones de este motivado desacierto constituye, quizá, una de las mejores puertas de acceso a lo que Foucault denominó su *filosofía analítica del poder*.

1 Jean-Paul Sartre, "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, 30, 1967, pp. 87-88.

Para abordar el problema, el curso *Defender la sociedad,* así como el marco de situación de ese curso, pueden servirnos de guía. Se trata ciertamente de una serie de lecciones en el sentido más literal y clásico del término. Foucault, en efecto, lee lo que ha preparado para sus clases de ese año. Pero se trata también, retomando un concepto que el propio Foucault ha utilizado metodológicamente, de *escenas* que resulta provechoso imaginar en su contexto para comprender las ideas en juego en el curso.[2]

Estamos en enero de 1976. La llamada guerra de guerrillas, vinculada a los movimientos de liberación nacional, dominaba gran parte del horizonte político internacional. En Vietnam, los enfrentamientos apenas acababan de concluir. En América Latina, en cambio, cobraban más fuerza diferentes movimientos armados de liberación, inspirados con frecuencia en los revolucionarios cubanos. En varios países, además, la vida democrática era interrumpida por golpes cívico-militares, en mayor o menor medida vinculados con los Estados Unidos. Europa, por su parte, también sufría los efectos de la lucha armada con fines políticos (basta pensar en las Brigate rosse italianas o en la Rote Armee Fraktion en Alemania).

Así, mientras la Guerra Fría dominaba las relaciones entre los países o, al menos, entre las grandes potencias, fronteras adentro, en cambio, las diferentes formas de violencia ejercida contra y a partir de las instituciones tradicionales del Estado desdibujaban casi por completo los límites clásicos entre política y guerra.

El profesor Foucault, en una de las más prestigiosas y tradicionales instituciones académicas francesas, el Collège de France, propone ese año un curso cuyo título traducido al pie de la letra dice "Hay que defender la sociedad" (entre comillas, pues se trata de una cita). A través de una genealogía del discurso de quienes enunciaron esa frase, Foucault se propone, a manera de hipótesis, ver si los conceptos de guerra y de lucha son apropiados para

2 Cf. Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, Gallimard-Seuil, París, 2003, pp. 11-12, 21, 26-27. [*El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.]

analizar las relaciones de poder, y, en términos más generales, si la política, invirtiendo la célebre afirmación de Clausewitz, puede ser pensada como la continuación de la guerra por otros medios.

El tema estaba sin duda en el aire. Pocas semanas después de iniciado el curso, aparece publicado el trabajo de Raymond Aron *Penser la guerre, Clausewitz*. Pero, curiosamente, más allá de la actualidad del tema propuesto y del contexto político, Foucault no hace ninguna mención a ellos en el curso. Luego de una primera lección introductoria y de algunas consideraciones generales sobre el funcionamiento del poder de normalización en las sociedades modernas, centra su análisis en una revisión de la formación de la historiografía clásica francesa (desde el siglo XVII hasta la Revolución, desde Henri de Boulainvilliers hasta Emmanuel-Joseph Sieyès), tomando como guía la idea de guerra de razas. El curso termina, como sabemos, con la confluencia entre este tema y el del poder normalizador esbozado al inicio, es decir, con la transformación biologicista y estatal de la guerra de razas, que alcanzó su forma paroxística en los campos de concentración y exterminio.

Pero, ¿cómo entender este silencio, esta ausencia acerca del contexto inmediato con el que está relacionado el tema del curso? Sobre todo en alguien que siempre ha proclamado como esencial el nexo entre filosofía y actualidad y que ha definido la filosofía como una tarea de diagnóstico del presente.

2. El 20 de mayo de 1978, en una mesa redonda acerca de las prisiones cuya transcripción fue revisada por Foucault, un grupo de historiadores revela ser perfectamente consciente del problema que estamos planteando. "El efecto anestesiante" es precisamente el subtítulo bajo el que se reúnen las preguntas acerca de las posibles consecuencias, en el ámbito de la acción política, de obras como *Historia de la locura* o *Vigilar y castigar*.[3] La amplia respuesta de Foucault se estructura en torno a una serie de distinciones.

3 Cf. Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, vol. IV, pp. 30-35.

En primer lugar, sostiene, desde la cultura tanto de derecha como de izquierda, hay que hablar de irritación más que de anestesia. Foucault cita, a modo de prueba y sin hacer nombres, la célebre frase de Sartre, a unos psicoanalistas que han equiparado sus trabajos a *Mi lucha*, las críticas que se apoyan en la personalidad del autor, etc. En segundo lugar, admitiendo que sus trabajos hayan tenido un efecto paralizante, es necesario preguntarse sobre quiénes. En este sentido, Foucault considera que ese efecto ha existido, pero que resulta positivo en la medida en que afecte, por ejemplo, a los psiquiatras o al personal a cargo de las cárceles. Se trata, según sus propias palabras, de un efecto querido. Sus trabajos buscan, precisamente, que estas personas queden como inmovilizadas, que no sepan qué hacer, que sus prácticas se vuelvan problemáticas y difíciles. Por ello, hay que distinguir, como la psiquiatría del siglo XIX, insiste Foucault, entre anestesia y parálisis. Los efectos paralizantes no adormecen; al contrario, son, en realidad, consecuencias del despertar de una serie de problemas y cuestionamientos. Desde esta perspectiva, Foucault afirma:

> La crítica [de las instituciones psiquiátricas, de las prisiones] no puede ser la premisa de un razonamiento que terminaría con: "esto es lo que queda por hacer". Debe ser un instrumento para quienes luchan, resisten y no quieren más lo que es. Debe ser utilizada en procesos de conflicto, de enfrentamientos, de intentos de rechazo. No debe servir de ley para la ley. No es una etapa en una programación. Es un desafío respecto de lo que es.
> El problema es el del sujeto de la acción, de la acción mediante la cual lo real es transformado. Si las prisiones, si los mecanismos punitivos son transformados, no será porque se ha puesto un proyecto de reforma en la cabeza de los trabajadores sociales, sino porque, cuando la crítica haya sido puesta en juego en lo real y no cuando los reformadores hayan realizado sus ideas, quienes se ocupan de esta realidad, todos ellos, tropezarán entre sí y consigo mismos, encontrarán bloqueos,

> dificultades, imposibilidad, atravesarán conflictos y enfrentamientos.[4]

En términos más generales, al abordar la cuestión en el debate con Noam Chomsky (1971) sobre las nociones de naturaleza humana y justicia, Foucault se había expresado en el mismo sentido:

> Me parece que, en una sociedad como la nuestra, la verdadera tarea política es criticar el juego de las instituciones en apariencia neutras e independientes, criticarlas y atacarlas de manera tal que la violencia política, que se ejerce oscuramente en ellas, sea desenmascarada y que se pueda luchar contra ellas.
> Esta crítica y este combate me parecen esenciales por diferentes razones. Primero, porque el poder político es mucho más profundo de lo que se sospecha. Hay centros y puntos de apoyo invisibles, poco conocidos. Su verdadera resistencia, su verdadera solidez se encuentra, quizá, allí donde no lo esperamos. Puede ser que no sea suficiente con sostener que, detrás del gobierno, detrás del aparato del Estado, hay una clase dominante. Es necesario situar el punto de actividad, los lugares y las formas en que se ejerce esta dominación. […] Si no se logra reconocer estos puntos de apoyo del poder de clase, se corre el riesgo de permitirles continuar existiendo y ver cómo se reconstruye este poder de clase después de un proceso revolucionario aparente.[5]

En una entrevista de 1979, Foucault describe estos múltiples puntos de apoyo mediante el nexo entre racionalidad y violencia:

> Hay una lógica en las instituciones, en la conducta de los individuos y en las relaciones políticas. Hay una raciona-

4 Ibíd., vol. IV, pp. 32-33.
5 Ibíd., vol. II, p. 496.

> lidad aun en las formas más violentas. En la violencia, lo más peligroso es su racionalidad. Cierto, la violencia en sí misma es terrible. Pero la violencia encuentra su anclaje más profundo y su forma de permanencia en la forma de racionalidad que nosotros utilizamos. Se ha afirmado que si viviésemos en un mundo racional, podríamos deshacernos de la violencia. Es completamente falso. Entre violencia y racionalidad no hay incompatibilidad. Mi problema no es condenar la razón, sino determinar la naturaleza de esta racionalidad que es compatible con la violencia. No es la razón en general lo que yo combato. No podría combatir la razón.[6]

Ahora bien, retomando nuestro punto de interrogación, la curiosidad que pueda provocar el silencio de Foucault, en su curso, acerca de las nociones de guerra y de lucha como categorías analíticas del poder se entiende si se espera o se supone que el discurso político debe tomar la forma del rechazo o de la aceptación de las instituciones, del cuestionamiento o de la defensa de la dinámica social en su conjunto y como un todo. Por ello, sólo a quienes esperaban que la crítica del poder fuese la premisa de un programa de reformas institucionales o la denuncia contra una clase política y económicamente dominante, la analítica foucaultiana del poder puede parecerles anestesiante.

Para evitar este motivado desacierto, el concepto de crítica, que aparece de manera recurrente tanto en el debate de 1971 con Chomsky como en la mesa redonda de 1978, cobrará un sentido cada vez más propio en el pensamiento de Foucault.

Precisamente, el 27 de mayo de 1978, apenas una semana después de la mesa redonda sobre las prisiones, Foucault dictó en la Sociedad Francesa de Filosofía una conferencia titulada "¿Qué es la crítica?", que inaugura una interrogación que lo acompañará hasta su muerte. La pregunta gira en torno a un texto que defi-

6 Ibíd., vol. III, p. 803.

ne como uno de sus fetiches:[7] "¿Qué es la Ilustración?" de Kant, al que dedicará no sólo dos artículos, sino también las primeras lecciones del anteúltimo de sus cursos, *El gobierno de sí y de los otros* (1983).

En estos últimos textos, la noción de crítica adquiere un sesgo particularmente, aunque no de manera excluyente, ético; en "¿Qué es la crítica?", en cambio, se trata de una genealogía política. En esta conferencia, en efecto, Foucault sitúa el surgimiento de la crítica en relación con el proceso de gubernamentalización que tiene lugar en Occidente a partir del siglo XV, es decir, con la formación de las prácticas modernas de gobierno en los ámbitos pedagógicos, políticos y económicos, y donde, según sus propias palabras, se anudan las relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto.[8] Por ello, "la crítica se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad".[9] En resumen, la crítica con la que Foucault se define además a sí mismo[10] es, primordialmente, crítica de las prácticas de gobierno, de las formas de gubernamentalidad.

De este modo, la analítica foucaultiana del poder escapa a esas dos grandes matrices conceptuales del pensamiento político moderno, heredadas de los siglos XVIII y XIX, vigentes desde la época de Kant hasta la Escuela de Fráncfort: la del ideal emancipador de la razón y la de pensar la política a partir de categorías historiográficas generales.[11]

No es este el lugar para detenernos más en detalle en esta conferencia de 1978 –a nuestro juicio, muy significativa y desafortuna-

7 Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, Gallimard-Seuil, París, 2008, p. 8. [*El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.]

8 Cf. Michel Foucault, "Qu'est-ce que la critique?", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, LXXXIV, abril-junio de 1990, pp. 37 y 39.

9 Ibíd., p. 39.

10 Ibíd., p. 41.

11 Foucault, en efecto, habla de chantaje a propósito de las posiciones que plantean la aceptación o el rechazo de la razón o de la Modernidad como si fuese un juego de todo o nada. Cf. Michel Foucault, *Dits et écrits*, ob. cit., vol. IV, pp. 36, 571.

damente excluida de la compilación de *Dits et écrits*–. No podemos, sin embargo, dejar de subrayar que en ella aparece, precisamente en relación con la actitud crítica, la noción de la que se servirá Foucault, poco después, para ofrecernos la única definición de la filosofía que encontramos en sus escritos, es decir, la noción de política de la verdad. Y ella anticipa también la problemática en torno a la cual giran sus últimos dos cursos en el Collège de France, el coraje de la verdad, que aquí aparece formulado en términos de coraje de saber.[12]

3. Estas pocas referencias a algunas entrevistas y conferencias de Michel Foucault muestran claramente en qué medida resulta conveniente e incluso indispensable, para comprender su pensamiento político, recurrir a este género de textos.

El presente volumen reúne diecinueve de ellos según un criterio que, más que la estricta y siempre arbitraria clasificación, ha buscado organizar los textos en tres secciones temáticas: el poder, la prisión, la vida. En muchos aspectos, los temas abordados en cada parte se entrelazan e incluso se superponen. La primera sección reúne los escritos en los que la cuestión del poder se aborda de manera más general, y las siguientes secciones, en cambio, aquellos donde se lo considera en relación con temas más específicos, como la prisión, la gestión de la vida biológica y la medicina.

La mayoría de estos trabajos (para ser más precisos, dieciséis sobre diecinueve) pertenecen a la década de 1970, es decir, al momento en el que la interrogación acerca del poder domina las preocupaciones y las investigaciones de Michel Foucault. Los tres restantes, a la década de 1980.

El sentido general, teórico y político, de todos estos trabajos puede resumirse en las siguientes consideraciones de Foucault en la conferencia, incluida en este volumen, "Michel Foucault: la seguridad y el Estado":

12 Cf. Michel Foucault, "Qu'est-ce que la critique?", ob. cit., pp. 39, 41.

> Hay que confiar además en la conciencia política de la gente. Cuando les dices: "Viven en un Estado fascista, y no lo saben", saben que les mientes. Cuando se les dice: "Las libertades nunca fueron tan limitadas ni estuvieron más amenazadas que hoy", saben que no es verdad. Cuando se les dice: "Están naciendo los nuevos Hitler sin que ustedes se den cuenta", saben que es falso. En cambio, si se les habla de su experiencia real, de la relación inquieta, ansiosa, que tienen con los mecanismos de seguridad –¿qué acarrea consigo, por ejemplo, una sociedad completamente medicalizada?, ¿qué se deriva, en cuanto efecto de poder, de los mecanismos de seguridad social que van a vigilarlos día tras día?–, en ese caso, entonces, lo aprecian muy bien, saben que no es fascismo sino algo nuevo.[13]

En resumen, nada más alejado de las intenciones de Foucault que elaborar una teoría política para decirle a la gente lo que debe pensar o hacer, deduciendo estas prescripciones de una visión general acerca del curso de la historia o de su destino inevitable. Al contrario, sus investigaciones acerca del poder son análisis específicos (sobre las prisiones o el sistema médico, por ejemplo) que buscan establecer aquellos puntos de ruptura donde antiguas prácticas cumplen nuevas funciones o donde surgen y se articulan nuevas prácticas, y que son, al mismo tiempo, los lugares en los que la acción política puede resultar, por ello, eficaz.

13 Véanse las pp. 52 y 53 en este volumen.

NOTA DEL EDITOR

En la presente edición de textos de Michel Foucault, aparecen consignadas como notas de edición [N. del E.], con números arábigos, las que corresponden a la edición francesa, y como notas del traductor [N. del T.] o del editor a cargo del volumen [E. C.], con asteriscos, las que se ha considerado imprescindible agregar pensando en el lector de habla española.

Al comienzo de cada texto, se incluye entre corchetes una breve referencia contextual (para consignar si se trata de un entrevista, de una introducción o de otro tipo de texto, así como el año en que se publicó); al final del volumen figura la fuente bibliográfica completa de todos los textos.

I. EL PODER

El poder, una bestia magnífica

[Entrevista con Manuel Osorio, Madrid, 1977.]

—Mi primer libro se tituló *Historia de la locura*, una obra esencialmente consagrada no tanto a la historia de la locura como a la del estatus que se daba a los locos en las sociedades europeas entre el siglo XVI y comienzos del siglo XIX: cómo se había comenzado a percibir a esos personajes extraños que eran los locos en la sociedad. Está claro que el personaje del loco fue un personaje tradicional en la cultura y la literatura desde la época griega. Pero lo que cambió durante los siglos XVI y XVII, en mi opinión, es que, de alguna manera, se empezó a organizar la percepción de la locura como una enfermedad mental. Y al mismo tiempo se comenzó a aislar a los locos al margen del sistema general de la sociedad, a ponerlos aparte, a no tolerarlos ya en una suerte de familiaridad cotidiana, a no soportar ya verlos circular así, mezclarse en la vida de todos los días y toda la gente... Entonces, se los aisló, se los encerró en una especie de gran encierro, que afectó no sólo a los locos sino también a los vagabundos, los pobres, los mendigos. Un mecanismo de segregación social en el cual los locos quedaron atrapados; y poco a poco, en ese régimen general de encierro, se definió para ellos un lugar específico y de allí salió el hospital psiquiátrico moderno, el hospital que funcionó en gran escala a lo largo de toda Europa en el siglo XIX. Ese fue, si se quiere, mi punto de partida...

—*¿Y la experiencia personal?*

—¿La experiencia personal? Resulta que yo había hecho estudios de..., como suele decirse, letras, filosofía, un poquito de psicología, esas cosas..., y además siempre había estado muy tentado, fas-

cinado incluso, por los estudios médicos, pero, en fin... la pereza, también la necesidad de tener una profesión, de ganarme la vida, hicieron que no me dedicara a ellos luego de estudiar filosofía, aunque de todos modos trabajé en un hospital psiquiátrico, en Sainte-Anne, y lo hice con un estatus particular; fue más o menos hacia 1955. En ese momento la profesión de psicólogo casi no existía en los hospitales psiquiátricos, o apenas comenzaba a esbozarse, al menos en Francia. Me habían incorporado sin mayores precisiones como psicólogo, pero en realidad no tenía nada que hacer y nadie sabía qué hacer conmigo, de modo que permanecí durante dos años como pasante, tolerado por los médicos pero sin ninguna función. De esa manera pude circular por la frontera entre el mundo de los médicos y el mundo de los enfermos. Sin tener, desde luego, los privilegios de los médicos y tampoco el triste estatus del enfermo. Las relaciones entre médicos y enfermos, las formas de institución, al menos en los hospitales psiquiátricos, me asombraron por completo, me sorprendieron, incluso hasta la angustia. En el fondo, la pregunta que me hice no fue tanto saber qué pasaba por la cabeza de los enfermos sino qué pasaba entre estos y los médicos. ¿Qué pasa entre esa gente, a través de las paredes, los reglamentos, los hábitos, las restricciones, las coerciones, también las violencias que podemos encontrar en los hospitales psiquiátricos? ¿Qué es eso? Esa relación tan dramática, tan tensa. Aun cuando un discurso científico le dé forma, la justifique, no deja de ser una relación muy extraña... de lucha, de enfrentamiento, de agresividad. En síntesis, quise hacer en algún sentido la historia de esa relación entre la razón y la locura. Traté de resituarla en la historia general. Traté de reinscribirla en la historia de los procedimientos mediante los cuales la sociedad moderna se había diferenciado, había introducido diferenciaciones entre los individuos. Ya sea la división del trabajo, ya sean las jerarquizaciones sociales, esa multiplicidad de niveles que constatamos en las sociedades modernas, y también la atomización de los individuos. Todo eso, creo, fue la condición para que se atribuyera a los locos el estatus que se les atribuyó.

—*Usted habla de Occidente...*

—Sí, cuando digo Occidente, sabe, es una palabra vaga, desagradable de utilizar y casi indispensable. Quiero decir que muchas cosas, muchas prácticas sociales, prácticas políticas, prácticas económicas, nacieron y se desarrollaron, con una fuerza enorme, en una especie de región geográfica que se sitúa entre el Vístula y Gibraltar, entre las costas del norte de Escocia y la punta de Italia. No quiero decir en absoluto que el mundo árabe, por ejemplo, no haya tenido influencia sobre todo eso... o el Medio Oriente o el mundo persa... Pero no por eso deja de ser cierto que, con todo, nuestro destino de hombre moderno se tramó en esta región y durante cierta época que se sitúa entre comienzos de la Edad Media y los siglos XVIII o XIX. A partir del siglo XIX, hay que decir sin duda que los esquemas de pensamiento, las formas políticas, los mecanismos económicos fundamentales que eran los de Occidente se universalizaron por la violencia de la colonización, o, bueno, digamos que la mayoría de las veces cobraron de hecho dimensiones universales. Y eso es lo que entiendo por Occidente, esa suerte de pequeña porción del mundo cuyo extraño y violento destino fue imponer finalmente sus maneras de ver, pensar, decir y hacer al mundo entero. Es cierto que el mundo entró en rebelión contra ese Occidente, se separó de él e intenta ahora... ha logrado hacerle perder su posición preeminente, pero esto no impide que los instrumentos que se utilizaron en el mundo entero para reducir a Occidente y liberarse de su yugo, esos instrumentos, hayan sido forjados casi en su totalidad por Occidente.

—Usted dice que en Occidente no hay influencia árabe o del Medio Oriente...

—No, al contrario, digo que la hay.

—Sí, no se puede decir que no la haya...

—Así es. No se puede decir que no la haya.

—¿En qué sentido?

—Es muy difícil, por ejemplo, concebir el desarrollo del pensamiento, de la filosofía, de la ciencia, de la economía europea en la Edad Media, si no se tiene en cuenta el mundo árabe. Eso es... en esa medida... Considere el ejemplo de la religión. La religión, las transformaciones del catolicismo o, en fin, muchas de las transformaciones del catolicismo en el transcurso de los siglos XIV y XV se debieron a la gran influencia de una filosofía, un pensamiento, una mística árabes. No voy a enseñarle la importancia de ese fenómeno a alguien de cultura española como usted.

—Pero ¿cuáles eran, en concreto, esas influencias en la vida religiosa, cultural y hasta política de Europa, la Europa que podríamos calificar de occidental? ¿Cómo se efectuó esa especie de fusión de la cultura occidental con el aporte de la parte oriental, árabe? ¿Cómo sucedió?

—¿Esa es la pregunta que me hace? Como usted sabe, soy un historiador, no un filósofo que especula sobre la historia del mundo; no soy Spengler. Por otra parte, la pregunta que usted me hace es extraordinariamente complicada. ¿Cómo ocurrió? No, realmente, no puedo decir... Como los presidentes norteamericanos cuando una pregunta les molesta, responderé: *no comment...*

—Está bien. Creo que en Occidente, lo que llamamos Occidente, hay una influencia compleja de las culturas orientales, y podría decirse que una gran parte de la cultura occidental se nutrió, sea de manera directa, sea de manera contradictoria, de la cultura oriental... por una oposición que podríamos considerar negativa pero que la engloba. ¿Cómo ve este aspecto? Sé muy bien que usted es más historiador que filósofo de la historia, pero, de todos modos, un historiador hace un poco de filosofía en su historia...

—Sí. Aquí hay una cuestión que, me parece, se rozó a menudo, pero jamás se trató a fondo. Tuvimos dos grandes religiones universales en el mundo mediterráneo; dejamos de lado a Asia, que es además otro problema. Tuvimos dos... teníamos tres monoteísmos, el judío, el cristiano y el musulmán, y dos religiones de vocación universalista, la religión cristiana y la religión musulmana.

¿Cómo fue que el mundo musulmán, la religión musulmana, que hasta los siglos XII y XIII parecía tener y tuvo en efecto un dinamismo infinitamente más grande, más fuerte que el cristianismo, y cuyas formas religiosas, militares, sociales, culturales parecían mucho más flexibles, mucho más ricas, mucho más receptivas que el mundo cristiano de la alta Edad Media, cómo fue, repito, que a partir de determinado momento las cosas se trastrocaron? El mundo musulmán quedó inmovilizado, coagulado, en cierta manera, y fue englobado y colonizado poco a poco por un mundo cristiano que, por su parte, se desbloqueó y ha sido hasta nuestros días el gran foco de la universalidad. Este es un problema de historia, pero también, en efecto, de filosofía.

—Querría que volviéramos a cosas más concretas. ¿Cómo preparó su primer libro? ¿A partir de qué experiencias?

—Me formé filosóficamente en un clima que era el de la fenomenología y el existencialismo. Es decir, formas de reflexión que eran inmediatamente reales y se alimentaban, se nutrían de experiencias vividas. Y en el fondo, lo que constituía la filosofía, el discurso filosófico, era la dilucidación de esa experiencia vivida. Ahora bien, sin que todavía sepa muy bien por qué, en esos años, las décadas de los cincuenta, sesenta, setenta, se produjo un cambio importante, pese a todo, en la reflexión teórica tal como se desarrollaba particularmente en Francia: una importancia cada vez más reducida asociada a la experiencia inmediata, vivida, íntima de los individuos. En contraste, una importancia creciente atribuida a la relación de las cosas entre sí, a las culturas diferentes de las nuestras, a los fenómenos históricos, a los fenómenos económicos. Considere qué importante fue Lévi-Strauss, por lo menos en la cultura francesa. Ahora bien, a decir verdad, si hay alguien que está lejos de la experiencia vivida es sin duda Lévi-Strauss, cuyo objeto era la cultura más ajena posible a la nuestra. Asimismo la importancia del psicoanálisis, y sobre todo del psicoanálisis de tipo lacaniano en Francia, que comenzó por esos años, ¿a qué se debía, si no, justamente, al hecho de que en ese psicoanálisis no se recurría, no había que vérselas con la experiencia vivida de

los individuos, no era eso lo que se pretendía dilucidar, sino las estructuras del inconsciente, no la conciencia sino el inconsciente? En consecuencia, me interesé por razones personales, biográficas, en ese problema de la locura, y tampoco yo tuve la tentación de tratar de discernir en lo íntimo de mi conciencia cuál podía ser la relación que mantenía con la locura o con mi locura, y me apasionó en cambio el problema del estatus histórico, social y político de la locura en una sociedad como la nuestra. De modo que me vi de inmediato en la necesidad de utilizar material histórico y, en vez de hacer la introspección, el análisis de mí mismo, el análisis de mi experiencia vivida, me sumergí de cabeza en el polvo de los archivos y traté de recuperar documentos, textos, testimonios concernientes al estatus de la locura.

—Usted habla de ese estatus de la locura en los planos político, social, histórico. ¿Cómo la recorrió en la trayectoria de su investigación?

—La locura se medicalizó cada vez más a través de toda la historia de Occidente. En la Edad Media, por supuesto, se consideraba que algunos individuos estaban enfermos del espíritu, la cabeza o el cerebro. Pero era algo absolutamente excepcional. En lo esencial, al loco, el desviado, el irregular, aquel que no se comportaba o no hablaba como todo el mundo, no se lo percibía como un enfermo. Y poco a poco se comenzó a anexar a la medicina el fenómeno de la locura, a considerar que la locura era una forma de enfermedad y, en resumidas cuentas, que cualquier individuo, aun normal, estaba tal vez enfermo, en la medida en que podía estar loco. Esta medicalización es en realidad un aspecto de un fenómeno más amplio que es la medicalización general de la existencia. Diría de manera muy esquemática que el gran problema de las sociedades occidentales desde la Edad Media hasta el siglo XVIII fue en verdad el derecho, la ley, la legitimidad, la legalidad, y que se conquistó laboriosamente una sociedad de derecho, el derecho de los individuos, en el transcurrir de todas las luchas políticas que atravesaron, que sacudieron Europa hasta el siglo XIX; y en el momento mismo en que se creía, en que los revolucionarios franceses, por ejemplo, creían llegar a una sociedad de

derecho, resulta que pasó algo que yo trato justamente de analizar, algo que abrió las puertas a la sociedad de la norma, la salud, la medicina, la normalización que es nuestro modo esencial de funcionamiento en la actualidad.

Mire lo que pasa hoy en día en la justicia penal de la mayoría de los países de Europa. Cuando hay que ocuparse de un criminal, la cuestión es al punto saber si no está loco, cuáles son los motivos psicológicos por los cuales ha cometido su crimen, los trastornos que experimentó durante su infancia, las perturbaciones de su medio familiar... Las cosas se psicologizan de inmediato; psicologizarlas, es decir medicalizarlas.

—Usted habla de la medicalización, no sólo de la locura.

—Sí, y de los individuos en general, de la existencia en general. Mire, por ejemplo, lo que pasa con referencia a los niños. En el siglo XVIII empezó a haber una preocupación intensa por la salud de los niños, y gracias a ella, por lo demás, se pudo bajar en medida considerable su mortalidad. La mortalidad infantil aún era gigantesca a fines del siglo XVIII, pero la medicalización no dejó de extenderse y acelerarse y ahora los padres están con respecto a los hijos en una posición que es casi siempre medicalizadora, psicologizadora, psiquiatrizadora. Ante la menor angustia del niño, la menor ira o el menor miedo: ¿qué pasa, qué pasó, lo destetamos mal, está liquidando su Edipo? Así, el pensamiento médico, la inquietud médica parasitan todas las relaciones...

—¿Qué es el pensamiento médico? ¿En qué sentido utiliza usted la expresión?

—Por pensamiento médico entiendo una manera de percibir las cosas que se organiza alrededor de la norma, esto es, que procura deslindar lo que es normal de lo que es anormal, que no son del todo, justamente, lo lícito y lo ilícito; el pensamiento jurídico distingue lo lícito y lo ilícito, el pensamiento médico distingue lo normal y lo anormal; se asigna, busca también asignarse medios de corrección que no son exactamente medios de castigo, sino

medios de transformación del individuo, toda una tecnología del comportamiento del ser humano que está ligada a ese fin...

—¿Y cómo se produce la formación de todo eso en el movimiento histórico?

—Todo eso está profundamente ligado al desarrollo del capitalismo, y me refiero a que para este no fue posible funcionar con un sistema de poder político en cierta forma indiferente a los individuos. El poder político en una sociedad de tipo feudal consistía esencialmente en que los pobres pagaran contribuciones al señor o a la gente que ya era rica, y prestaran asimismo el servicio de las armas. Pero nadie se preocupaba mucho de lo que hacían los individuos; en suma, el poder político era indiferente. Lo que existía a ojos del señor era su tierra, era su aldea, eran los habitantes de su aldea, eran como mucho las familias, pero los individuos, en concreto, no caían bajo el ojo del poder. Llegó un momento en que fue preciso que cada cual fuera efectivamente percibido por el ojo del poder, si se aspiraba a tener una sociedad de tipo capitalista, es decir, con una producción que fuera lo más intensa posible, lo más eficaz posible; cuando, en la división del trabajo, fue necesario que hubiera personas capaces de hacer esto y otras de hacer aquello, cuando apareció también el miedo de que movimientos populares de resistencia, de inercia o de rebelión derrocaran todo ese orden capitalista que estaba naciendo, fue menester entonces una vigilancia precisa y concreta sobre todos los individuos, y creo que la medicalización a la que me refería está ligada a esa necesidad.

—¿Cómo establece la relación?

—Con la medicalización, la normalización, se llega a crear una especie de jerarquía de individuos capaces o menos capaces, el que obedece a una norma determinada, el que se desvía, aquel a quien se puede corregir, aquel a quien no se puede corregir, el que puede corregirse con tal o cual medio, aquel en quien hay que utilizar tal otro. Todo esto, esta especie de toma en consideración de los individuos en función de su normalidad, es, creo,

uno de los grandes instrumentos de poder en la sociedad contemporánea.

—En función de su eficacia de producción...

—Sí, su eficacia de producción en el sentido muy general de la expresión.

—Sí, no de producción simplemente...

—No de producción simplemente manual...

—... de mercancías. Producción humana...

—Así es.

—Puede ser el arte mismo...

—Eso es, sin duda alguna.

—En todo lo que usted dice hay muchas cosas. Tantas que no sé por cuál empezar. Por ejemplo, usted dice que la relación que hay entre la medicalización y la necesidad de cierta eficacia social se estableció en el momento del capitalismo.

—Así es, sí.

—¿Y cómo podría describirse ese momento?

—Es un fenómeno que duró mucho tiempo y pasó por mil canales diferentes. Por ejemplo, lo vemos aparecer muy pronto en el orden religioso, aun antes de la Reforma, cuando se comienzan a desarrollar prácticas de devoción, prácticas de confesión, de dirección de conciencia, de examen de conciencia, que demuestran el intenso interés que pone la Iglesia Católica en los individuos y no sólo en sus pecados, en una especie de comportamiento legal o ilegal; no, se pretende saber de veras cómo son las cosas en la cabeza y el cora-

zón de la gente. Se trata de un fenómeno que vemos aparecer muy pronto, hacia el siglo XV y comienzos del siglo XVI. A partir de ese momento vemos también que Occidente se empieza a preocupar mucho por la educación, no sólo la educación de los clérigos, sino asimismo la educación de las personas que estarán destinadas a ser mercaderes, comerciantes, hombres de ley. Se empieza a formar a los niños bastante pronto; esta educación que todavía es burguesa será más popular a continuación. Y lo mismo en el ejército: en los siglos XVI y XVII vemos aparecer los fenómenos de disciplinarización. Es por tanto un fenómeno múltiple, que en líneas generales puede situarse bajo el signo del desarrollo del capitalismo, pero en realidad, cuando las cosas se examinan en detalle, se advierte que es un proceso que tuvo numerosos orígenes y que finalmente, poco a poco, se organizó en un haz.

—Que se inserta en una trayectoria histórica...

—Eso es.

—Usted decía que esa preocupación que puede calificarse de elitista de la burguesía se convierte en una preocupación popular.

—Creo que una de las cosas importantes es que justamente todas esas preocupaciones acerca del cuerpo, la salud, la normalidad, la burguesía las tuvo ante todo con respecto a sí misma, a su descendencia, a sus hijos, a la gente que formaba parte de ese grupo, y poco a poco se aplicaron procedimientos de normalización a otros estratos sociales, en particular al proletariado.

—¿A qué obedece ese hecho?

—En un principio, la burguesía se ocupó en lo fundamental de su propia salud. De alguna manera, era a la vez su salvación y la afirmación de su fuerza. Después de todo, la salud de los obreros la tenía sin cuidado. Recuerde lo que Marx cuenta sobre la tremenda masacre de la clase obrera que se presenció en Europa a comienzos del siglo XIX, cuando, en condiciones espanto-

sas de alojamiento, subalimentados, la gente, hombres, mujeres y sobre todo niños, estaban obligados a trabajar una cantidad de horas inimaginable para nosotros: dieciséis, diecisiete horas por jornada de trabajo. De allí una terrible mortalidad. Y después, a partir de determinado momento, al plantearse de otro modo los problemas de la mano de obra, fue necesario conservar el mayor tiempo posible a los obreros que uno empleaba, y se advirtió que valía más hacer trabajar intensamente a un obrero durante ocho, nueve, diez horas, en vez de matarlo al forzarlo a trabajar catorce, quince o dieciséis. El material humano constituido por la clase obrera comenzó a considerarse poco a poco como un recurso precioso del que no había que abusar.

—Casi un medio material... ¿Querría contarnos cómo pasó de un libro a otro?

—No soy filósofo ni escritor. No hago una obra, hago investigaciones que son históricas y políticas al mismo tiempo; a menudo me dejo llevar por problemas con los que me topo en un libro, que no puedo resolver en él, y procuro entonces abordarlos en un libro siguiente. También hay fenómenos de coyuntura que hacen que, en un momento dado, tal problema aparezca como un problema urgente, políticamente urgente en la actualidad, y a causa de ello me interese. Escribí la *Historia de la locura* hacia los años 1955-1960; poca gente, en definitiva, se interesaba en ese problema, la antipsiquiatría acababa de ponerse en marcha en Gran Bretaña, pero nadie conocía su existencia en Francia y yo no sabía que Laing y Cooper existían. En esa época, fue verdaderamente por razones de interés personal que sentí la necesidad de escribir ese libro. En cambio, cuando escribí algo sobre el sistema penal y las prisiones, hace hoy tres años, lo hice en relación con todo el movimiento de impugnación del sistema penal al que se había asistido en Francia, Italia, Alemania, los Estados Unidos. En ese caso era para responder a una demanda inmediata.

—Su trabajo consiste más bien en la investigación histórica y política. ¿Qué podría decirme al respecto?

—En el transcurso de los últimos cien años, poco más o menos, el análisis político siempre estuvo regido o bien por teorías económicas, o bien por una filosofía de la historia; digamos: por construcciones teóricas importantes y un tanto solemnes, como el marxismo. Ahora bien, yo creo que la experiencia que se ha hecho durante estos últimos veinte, treinta años, por ejemplo con el estalinismo, y también con China, volvió inutilizables, al menos en muchos de sus aspectos, los análisis tradicionales del marxismo. En esa medida, creo que era preciso, no, de ningún modo, abandonar el marxismo como una suerte de vieja manía digna de burlas, sino ser mucho menos fieles de lo que se pretendía serlo antaño a la letra misma de la teoría, e intentar resituar los análisis políticos que pueden hacerse sobre la sociedad actual no tanto en el marco de una teoría coherente como contra el telón de fondo de una historia real. Me parece que el fracasado intento de los grandes sistemas teóricos de hacer el análisis político actual es el que nos remite ahora a una especie de empirismo que tal vez no esté muy lleno de gloria, el empirismo de los historiadores.

—¿Cómo se sitúa su trabajo de historiador en relación con esa situación?

—Se trata en esencia de un trabajo a partir de una interrogación política, política en sentido amplio: ¿cuáles son las relaciones de poder que actúan en una sociedad como la nuestra? Poder de la razón sobre la locura, era ese libro; poder de los médicos sobre los enfermos, es un libro que hice sobre la clínica; poder del aparato judicial sobre los delincuentes, poder sobre la sexualidad de los individuos... Son los libros que empecé a publicar hace poco. En el fondo, es el análisis de las relaciones de poder en nuestra sociedad.

—¿Y qué es la relación de poder?

—Creo que, tradicionalmente, se consideraba que para analizar el poder bastaba con estudiar las formas jurídicas que regían lo que estaba permitido y lo que estaba prohibido.

—La norma...

—No, justamente, no del todo la norma, el derecho, la ley. En realidad me parece que el derecho que diferencia lo permitido y lo prohibido no es de hecho más que un instrumento de poder en definitiva bastante inadecuado y bastante irreal y abstracto. Que, en concreto, las relaciones de poder son mucho más complejas, y lo que traté de analizar es precisamente todo lo extrajurídico, todas las coacciones extrajurídicas que pesan sobre los individuos y atraviesan el cuerpo social.

—¿Qué es lo extrajurídico?

—Tomemos un ejemplo muy simple. Cuando un médico psiquiatra impone a un individuo una internación, un tratamiento, un estatus, cuando lo pone en un estatus que no es el de ciudadano con todas las de la ley, sale del derecho, aun cuando algunos de sus actos estén protegidos por él. A la inversa, cuando un aparato judicial, como un tribunal penal, dice ante un criminal no saber qué hacer con él, y se remite a un psiquiatra para pedirle una pericia que indique si este individuo es normal o anormal, se sale del derecho. La pregunta del derecho es: ¿ha hecho tal o cual cosa, es él quien la hizo, había circunstancias atenuantes, cómo se lo va a castigar? Eso es todo. Cuando se pregunta: ¿es normal, anormal, tenía pulsiones agresivas?, lo jurídico, como se dará cuenta, sale de lo jurídico y entra en lo médico. Todos esos fenómenos son los que me interesan.

—Es lo que usted llama el poder.

—Sí. Creo que los mecanismos de poder son mucho más amplios que el mero aparato jurídico, legal, y que el poder se ejerce mediante procedimientos de dominación que son muy numerosos.

—Usted dice que hay un poder jurídico y que existe lo extrajurídico donde también se opera un poder. ¿Y la relación de todo esto sería el poder?

—Sí, son las relaciones de poder. Como usted sabe, las relaciones de poder son las que los aparatos de Estado ejercen sobre los individuos, pero asimismo la que el padre de familia ejerce sobre su mujer y sus hijos, el poder ejercido por el médico, el poder ejercido por el notable, el poder que el dueño ejerce en su fábrica sobre sus obreros.

—Si no entendí mal, más que un poder hay relaciones complejas del poder...

—Eso es.

—¿Cómo concibió usted la génesis de esos poderes? ¿Cómo se difunden en nuestros días, y a partir de qué?

—Muy a pesar de su complejidad y su diversidad, esas relaciones de poder logran organizarse en una especie de figura global. Podríamos decir que es la dominación de la clase burguesa o de algunos de sus elementos sobre el cuerpo social. Pero no me parece que sean la clase burguesa o tales o cuales de sus elementos los que imponen el conjunto de esas relaciones de poder. Digamos que esa clase las aprovecha, las utiliza, las modifica, trata de intensificar algunas de esas relaciones de poder o, al contrario, de atenuar algunas otras. No hay, pues, un foco único del que todas ellas salgan como si fuera por emanación, sino un entrelazamiento de relaciones de poder que, en suma, hace posible la dominación de una clase social sobre otra, de un grupo sobre otro.

—Es una especie de lugar donde históricamente se situó una clase como la burguesía, que, en un nivel histórico, toma una suerte de poder desarrollado también en un nivel histórico.

—Eso es, sí.

—Y lo aprovecha consciente e inconscientemente.

—Muy bien.

—Usted dijo que la locura no es una locura hasta el momento en que aparece una sociedad que la crea...

—No quiero decir que la locura no existía. Creo que la categoría de enfermedad mental que engloba una cantidad considerable de individuos y conductas diferentes es algo relativamente nuevo. Lo reitero, los griegos, los romanos, los árabes, la gente de la Edad Media, admitían en efecto que algunos individuos estaban enfermos del cerebro, como decían, o del espíritu o la cabeza, pero se conocía solamente a algunos. En cuanto al resto, había mucha tolerancia. Considere, en árabe, por ejemplo, el uso de la palabra *meznoun*: *meznoun* es alguien que es un poquito así, que está tal vez un poco emparentado con el diablo; de todas maneras, no es un enfermo mental para quien corresponda la intervención de un médico y una iniciativa terapéutica.

—Usted establece una relación entre norma y jurisprudencia y las categorías de la locura...

—La jurisprudencia es el saber jurídico acumulado sobre la base de la propia práctica judicial. Hay, ciertamente, una jurisprudencia de la locura, pero, en fin, no es eso lo importante...

—Es más bien la medicalización.

—Sí.

—Ahora, si le parece, me gustaría que habláramos de su último libro, un vasto proyecto... querría que me dijese cuál es la concepción del proyecto.

—La concepción del proyecto es a la vez simple y un poquito delicada de explicar. A decir verdad, no tenemos en francés, y no sé si la hay en otras lenguas, una palabra que designe con exactitud lo que querría hacer, el tema del que querría hablar. No quiero hablar de la sexualidad en cuanto organización fisiológica en el cuerpo, y ni siquiera de la sexualidad como comportamiento. Lo que me interesa es saber, hacer la historia del modo como se plan-

teó la cuestión de la sexualidad en los discursos religiosos, científicos, morales, políticos y también económicos, qué forma de interés hubo, desde la Edad Media, por la sexualidad. Me parece en efecto que, si bien es cierto que la sexualidad estuvo fuertemente regimentada por sistemas de interdictos en nuestra sociedad, hay asimismo un fenómeno importante sobre el cual quizá no se haya insistido mucho, y es que nuestras sociedades tuvieron un interés cada vez más grande y cada vez más intenso por ella. Poco a poco llegó a considerarse que era lo más importante para la existencia humana. Se llegó a decir que si se comprende la sexualidad de un individuo, se ha comprendido, a grandes rasgos, lo esencial de lo que él es, de lo que son su vida, su existencia, su destino. Se trata entonces de la historia del interés que las sociedades occidentales han tenido por la sexualidad. No es mi intención explorar esa historia ni de manera parcial ni en su totalidad, no quiero hacer una historia meramente exhaustiva: me limitaré a ciertos aspectos. En el próximo volumen estudiaré la concepción cristiana de la carne desde la Edad Media hasta el siglo XVII, y a continuación estudiaré la manera como se problematizó la sexualidad de los niños, luego la de las mujeres, luego la de los perversos...

—¿Y estima dedicar mucho tiempo al proyecto?

—No sé muy bien. Diez años...

—Volvamos a La voluntad de saber. *Tiene cosas que me parecen muy interesantes. La relación que usted establece entre algo de lo cual se hablaba de manera más general, la relación entre la manera de vivir la sexualidad en Oriente con...*

—El arte erótico... En Occidente, el interés por la sexualidad estaba esencialmente ligado al deseo de constituir a su respecto un discurso científico que permitiera a la vez analizarla, controlarla, normalizarla. Mientras que en otras sociedades –orientales o no, por lo demás–, sociedades no occidentales, también hubo una gran preocupación por la sexualidad, pero la mayoría de las veces, me parece, con perspectivas como la de cultivarla, hacerla lo

más intensa posible, llevar el placer al máximo, ponerlo al servicio de la vida espiritual. Me parece que tenemos con ello dos tipos de relación con la sexualidad.

—¿Qué pudo producir esta situación en materia de vida cotidiana?

—Produce lo siguiente: por una parte, tenemos la valorización general de la sexualidad, la conciencia que habita en cada uno en cuanto a que esta es lo más importante para su persona y que, si quiere conocerse a sí mismo, debe interrogar a su sexualidad. Una de las consecuencias de este hecho es también que la sexualidad se convierte en un objeto medicalizable con respecto al cual, cuando tenemos un problema o una molestia, nos derivan al psiquiatra, al psicoanalista, al psicólogo, al sexólogo, al terapeuta.

—Usted define la voluntad de saber como la búsqueda de la autoconciencia...

—En Occidente la sexualidad ha sido esencialmente el objeto de un saber. Ese saber no es de fecha reciente, no fue con Freud con quien comenzamos a decirnos simplemente que el secreto del hombre estaba en su sexualidad; ya se había dicho antes de él: los psiquiatras y los médicos del siglo XIX, y también lo habían dicho el pensamiento cristiano, la teología cristiana, la pastoral cristiana.

—En su libro, usted dice asimismo que esa especie de voluntad de saber es contradictoria.

—No, ¿en qué sentido?

—En el sentido de que, a partir del siglo XIX, creo, hay una sobreabundancia de discursos sobre la sexualidad, pero sólo por contradicción ese discurso se convierte en voluntad de saber, porque su primera voluntad era ocultarse.

—Sí, bueno, no estoy seguro de que desde el principio haya sido una voluntad de ocultar, porque en los hechos, claro está, se

prohibieron unas cuantas cosas, se prohibió decir, mostrar unas cuantas cosas, pero al mismo tiempo siempre se procuró saber qué pasaba, cómo era. Mire lo que pasa en la Edad Media o en los siglos XVI y XVII. Las reglas de decencia se tornaron cada vez más estrictas, pero al mismo tiempo la indiscreción de los confesores era cada vez más grande. Y se prohibía sin duda a la gente hablar públicamente de ciertas cosas, pero piense en los detalles que se les pedían en confesión, y piense sobre todo en toda la atención que se les obligaba a prestar a su sexualidad, a los diferentes movimientos de su deseo, a todo lo que pasaba en su corazón y su cuerpo. La intensificación de esa relación indica en el fondo una curiosidad muy profunda bajo el silencio que se imponía.

—¿Cuáles son las perspectivas de esa voluntad de saber y cuáles serán las perspectivas de la voluntad de gozar, por decirlo de algún modo, de la sexualidad no occidental?

—En cuanto a las sociedades no occidentales, no sabría decírselo. Creo que esta voluntad de saber occidental produce fenómenos muy curiosos, pues en verdad es ella la que hizo tomar conciencia a la gente de que su sexualidad no era libre. Por consiguiente, los movimientos de liberación sexual que se desarrollaron en Occidente nacieron en parte de los mecanismos mismos por medio de los cuales se trataba de sojuzgar. En ese aspecto, el avance del poder provoca como contragolpe un movimiento de resistencia.

—¿Cuáles son sus consecuencias?

—En la actualidad nos encontramos en una situación que es relativamente peligrosa, en el sentido de que un interés demasiado fuerte, demasiado médico por la sexualidad corre el riesgo de someterla a un poder normalizador. Creo, en cambio, que en los movimientos de liberación que han surgido en tiempos recientes, que pueden surgir aún, la reivindicación de una sexualidad libre...

Michel Foucault: la seguridad y el Estado

[Entrevista con Robert Lefort, 1977.]

—¿Cómo explicar la facilidad con la que el gobierno francés logró expulsar a Croissant? ¿Y cómo explicar que las fuerzas de izquierda de Francia se hayan apartado del caso Croissant y dejado al gobierno actuar a su antojo?*

—Es difícil hacer la crítica o la autocrítica de la izquierda. Hay algo indudable: la partida hubiera podido ganarse, pero no se ganó. Uno de los obstáculos con que nos topamos fue, desde luego, el problema del terrorismo, que, a pesar de lo que se haya dicho, estaba en el centro no del caso Croissant en su aspecto jurídico, sino de las actitudes y reacciones que la gente tenía a propósito de Croissant. No hay duda de que cada decisión se toma, por una parte, en el nivel aparente –el del caso Croissant–, y por otra, en el nivel de un registro más secreto: el de la línea de acción que se elegía en lo concerniente al terrorismo.

* Alusión al caso de Klaus Croissant, abogado alemán, defensor desde 1971 de los miembros encarcelados de la Fracción del Ejército Rojo, o grupo Baader-Meinhof. Arrestado en 1975 bajo la acusación de facilitar las comunicaciones internas entre los militantes en prisión, se lo dejó en libertad bajo caución juratoria, situación que Croissant aprovechó para escapar en 1977 a Francia y pedir asilo político en ese país. En medio de un intenso debate público, el gobierno francés rechazó el pedido y lo extraditó a Alemania, donde se lo condenó a dos años de cárcel. Según se comprobó después de la reunificación alemana, una vez liberado comenzó a trabajar para la Stasi, Ministerio de Seguridad del Estado de Alemania Oriental, como colaborador rentado. Croissant murió en Berlín en 2002. [N. del T.]

—Precisamente, parece que la izquierda no supo evitar la trampa de la amalgama entre el caso Croissant, reducido a su aspecto jurídico, y el terrorismo.

—Un partido político que aspire a gobernar un Estado no puede dejar de condenar el terrorismo, que es por definición la lucha antiestatal, la lucha violenta contra el Estado. El hecho de que la opinión pública difícilmente se reconozca en toda una serie de actos terroristas también tiene su peso. Pero, una vez que puede tener anclaje en un movimiento nacional, un terrorismo es hasta cierto punto aceptado.

—¿Porque está moralmente justificado?

—Está moralmente justificado. Los movimientos revolucionarios sólo tienen éxito y alcanzan su pleno efecto histórico en la medida en que se ligan a movimientos nacionalistas: esta ley hace del nacionalismo la condición de una dinámica histórica de masas en el siglo XX; vale para el terrorismo como para cualquier otra forma de acción. Los partidos comunistas pudieron tener una acción histórica –en todos los lugares donde la tuvieron– únicamente en cuanto hicieron suyas, en todo o en parte, las reivindicaciones nacionalistas. Cuando se propone como expresión de una nacionalidad que todavía no tiene ni independencia ni estructuras estatales, el terrorismo gana finalmente aceptación. Terrorismo judío antes de la creación del Estado de Israel, terrorismo palestino, y también terrorismo irlandés: aun cuando se pueda ser muy hostil a tal o cual tipo de acción, en lo fundamental el principio mismo de ese terrorismo no se recusa. En cambio, lo que sí se recusa fundamentalmente es un movimiento terrorista en el que, en nombre de la clase, en nombre de un grupo político, en nombre de una vanguardia, en nombre de un grupo marginal, se dice: "Me levanto, pongo una bomba y amenazo matar a alguien para obtener tal o cual cosa". Eso no va. No digo que estén equivocados o tengan razón. Describo lo que sucede.

—Hablar del gran hecho del nacionalismo como condición de una dinámica histórica de masas en el siglo XX, ¿quiere decir que las potencias oc-

cidentales disponen de un margen muy grande de maniobra para reducir cualquier movimiento de impugnación o cualquier movimiento popular, cuya densidad lo lleve probablemente a desembocar en una lucha violenta?

—Sí. Miremos lo que pasa en el nivel de Europa, las tres franjas de Europa: Europa Occidental, Europa Oriental bajo control soviético y la Unión Soviética. En el extremo oeste y el extremo este, el rechazo de la sociedad, el rechazo del régimen político, no puede articularse, salvo en algunos puntos locales (Irlanda, Cataluña) con reivindicaciones nacionales. Consideremos la Unión Soviética: allí, las reivindicaciones nacionales son relativamente locales (el caso de Ucrania, por ejemplo), pero el disidente soviético, en realidad, sólo cuenta con amplio apoyo si puede inscribirse en un movimiento nacional. De lo contrario, aparece como el intelectual insatisfecho, como el *drop-out*, el excluido de la sociedad.

Consideremos en cambio Europa Oriental, es decir, ese centro europeo bajo control soviético, donde actúan fenómenos de disidencia, de rechazo de la sociedad, del régimen, de las estructuras políticas y económicas; ese rechazo se conecta mucho más fácilmente con un antisovietismo que tiene de por sí una raíz en la aspiración a la independencia nacional. En Polonia o Checoslovaquia esos fenómenos tuvieron un papel importante, y el nacionalismo sirvió de algún modo de medio conductor para la disidencia. Cuando ese medio conductor no existe, los fenómenos de disidencia no tienen el mismo eco.

—Has dicho en Le Matin:[1] *"De ahora en más, la seguridad está por encima de las leyes". El término "seguridad" es problemático. ¿Se trata de la seguridad de quién? ¿Y dónde, en tu opinión, se sitúa la frontera entre la impugnación admitida y la impugnación prohibida? ¿La frontera de un nuevo tipo de totalitarismo?*

1 Michel Foucault, "Michel Foucault: 'Désormais la sécurité est au-dessus des lois'", entrevista con J.-P. Kauffman, *Le Matin*, 225, 18 de noviembre de 1977, p. 15, reeditada en *DE*, vol. 2, núm. 211, pp. 367-368. [N. del E.]

—El totalitarismo designó durante mucho tiempo regímenes precisos de tipo fascista o estalinista. No asistimos ahora a esa clase de resurrección. De todas maneras, jamás hay resurrección en la historia; más aún: cualquier análisis que pretenda producir un efecto político resucitador de viejos espectros está condenado al fracaso. Como no se es capaz de analizar una cosa, se procura resucitar el espectro de un retorno.

¿Qué pasa entonces hoy? La relación de un Estado con la población se da en esencia bajo la forma de lo que podríamos llamar "pacto de seguridad". Antaño el Estado podía decir: "voy a darles un territorio" o "les garantizo que van a poder vivir en paz dentro de sus fronteras". Esto era el pacto territorial, y la garantía de las fronteras era la gran función del Estado.

En nuestros días, el problema fronterizo casi no se plantea. Lo que el Estado propone como pacto a la población es: "estarán garantizados". Garantizados contra todo lo que pueda ser incertidumbre, accidente, daño, riesgo. ¿Está usted enfermo? ¡Tendrá la seguridad social! ¿No tiene trabajo? ¡Tendrá un seguro de desempleo! ¿Hay un maremoto? ¡Crearemos un fondo de solidaridad! ¿Hay delincuentes? ¡Nos vamos a asegurar de enderezarlos y de ejercer una buena vigilancia policial!

Es indudable que este pacto de seguridad no puede ser del mismo tipo que el sistema de legalidad mediante el cual, otrora, un Estado podía decir: "Vean, el asunto es así, se los castigará si hacen tal cosa y no se los castigará si no la hacen". El Estado que garantiza la seguridad es un Estado que está obligado a intervenir en todos los casos en que un acontecimiento singular, excepcional, perfora la trama de la vida cotidiana. De golpe, la ley se vuelve inadecuada y, en consecuencia, hace falta esa suerte de intervenciones cuyo carácter excepcional, extralegal, no deberá parecer en absoluto un signo de la arbitrariedad o de un exceso de poder, sino, al contrario, de una solicitud: "Miren: estamos tan dispuestos a protegerlos que, una vez que suceda algo extraordinario, vamos a intervenir con todos los medios necesarios, sin tener en cuenta, claro está, esas viejas costumbres que son las leyes o las jurisprudencias". Este aspecto de solicitud omnipresente es el aspecto bajo el cual se presenta el Estado. Esa es la modalidad de poder que se desarrolla.

Lo que choca de manera absoluta en el terrorismo, lo que suscita la ira real y no fingida del gobernante, es que el terrorismo lo ataca en el plano en que él ha afirmado justamente la posibilidad de garantizar a la gente que nada ha de sucederle.

Ya no nos encontramos en el orden de los accidentes cubiertos por la sociedad "aseguradora"; estamos en presencia de una acción política que "inseguriza" no sólo la vida de los individuos, sino la relación de estos con todas las instituciones que hasta el momento los protegían. De allí la angustia provocada por el terrorismo. Angustia en los gobernantes. Angustia también en las personas que otorgan su adhesión al Estado, aceptan todo, los impuestos, la jerarquía, la obediencia, porque el Estado protege y garantiza contra la inseguridad.

—Es el toma y daca. ¿No se trata, con todo, de un sistema totalitario, toda vez que permite al poder designar a un grupo social o un comportamiento como peligrosos para el conjunto de la población? Deja por tanto en manos del poder la posibilidad de señalar para la vindicta popular tal o cual comportamiento o tal o cual grupo social.

—La vocación del Estado es ser totalitario, es decir, tener en definitiva un control exhaustivo de todo. Pero me parece, de todas formas, que un Estado totalitario en sentido estricto es un Estado en el cual los partidos políticos, los aparatos de Estado, los sistemas institucionales, la ideología, se confunden en una especie de unidad que se controla de arriba abajo, sin fisuras, sin lagunas y sin desviaciones posibles.

Es la superposición de todos los aparatos de control en una sola pirámide, y el monolitismo de las ideologías, los discursos y los comportamientos.

Las sociedades de seguridad que están en proceso de formación toleran por su parte toda una serie de comportamientos diferentes, variados, en última instancia desviados y hasta antagónicos entre sí; con la condición, es cierto, de que se inscriban dentro de cierto marco que elimine cosas, personas y comportamientos considerados como accidentales y peligrosos. Esta delimitación del "accidente peligroso" corresponde efectivamente al poder. Pero

en ese marco se toleran un margen de maniobra y un pluralismo infinitamente más grandes que en los totalitarismos. Es un poder más hábil, más sutil que el del totalitarismo.

El hecho de que el señalamiento del peligro sea el efecto del poder no autoriza a hablar de un poder de tipo totalitario. Es un nuevo tipo de poder. El problema no es recodificar los fenómenos actuales con viejos conceptos históricos. Hay que designar, en lo que pasa actualmente, lo que hay de específico, abordar esa especificidad y luchar contra ella, tratando de analizarla y encontrarle las palabras y las descripciones que le convengan.

—Dices "luchar contra ella"; esa lucha es muy difícil, en la medida en que la necesidad de seguridad parece disfrutar de una adhesión masiva; en la medida, por lo tanto, en que el Estado puede, a los ojos de la población, justificar su acción, justificar la represión que impone a ciertos comportamientos en cuanto contravienen a su parecer esta regla de seguridad admitida por todos. ¿Qué campo de reflexión y acción abre este nuevo tipo de poder a las fuerzas de izquierda?

—En esa cuestión hay que hacer un fenomenal esfuerzo de reelaboración. Los viejos esquemas de lucha que desde el siglo XIX habían permitido combatir contra los nacionalismos y sus efectos opresivos; combatir contra el imperialismo, otra vertiente y otra forma del nacionalismo, y combatir contra los fascismos, esos viejos esquemas, digo, están caducos. Hay que tratar de hacer comprender a la gente que ese retroceso a los viejos valores políticos, los viejos valores asegurados, el viejo empréstito Pinay* del pensamiento político y la impugnación, ya no convienen. Esas herencias son hoy falsas promesas.

Hay que confiar además en la conciencia política de la gente. Cuando les dices: "Viven en un Estado fascista, y no lo saben",

* Empréstito lanzado en 1952 por el primer ministro francés Antoine Pinay, con el objeto de recuperar las finanzas nacionales y estabilizar el valor del franco. Los montos que los suscriptores destinaban al empréstito gozaban de una exención fiscal total, incluido el impuesto a las sucesiones, y se utilizaba como instrumento de indexación el valor del oro. [N. del T.]

saben que les mientes. Cuando se les dice: "Las libertades nunca fueron tan limitadas ni estuvieron más amenazadas que hoy", saben que no es verdad. Cuando se les dice: "Están naciendo los nuevos Hitler sin que ustedes se den cuenta", saben que es falso. En cambio, si se les habla de su experiencia real, de la relación inquieta, ansiosa, que tienen con los mecanismos de seguridad –¿qué acarrea consigo, por ejemplo, una sociedad completamente medicalizada?, ¿qué se deriva, en cuanto efecto de poder, de los mecanismos de seguridad social que van a vigilarlos día tras día?–, en ese caso, entonces, lo aprecian muy bien, saben que no es fascismo sino algo nuevo.

—¿Algo que los une?

—Algo que los une. Me parece que lo que hay que hacer...

—Es poner de relieve ese tipo de nuevas necesidades, esas nuevas reivindicaciones que se originan en su rechazo de las nuevas coacciones que son el precio de la seguridad...

—Eso es. Es poner de relieve el punto en el cual, con todo, la gente se despega de ese sistema de seguridad y no quiere pagar el precio que implica. Y es preciso, en efecto, que no lo pague. Que no se la engañe diciéndole que es el precio necesario.

—Pero entonces, la ventaja que saca el poder de este nuevo sistema, y al mismo tiempo del camuflaje de las coacciones que derivan de la necesidad de seguridad, ¿es en definitiva la perpetuación de su poder en la medida en que, como tú has dicho, aun cuando las formas de impugnación sean posibles, el sistema, al ser más flexible, asimila mejor los golpes y los para más fácilmente?

—Se puede, en efecto, decir eso. No hay duda de que el movimiento de desarrollo de los Estados no está en su rigidez cada vez más grande sino, al contrario, en su flexibilidad, su posibilidad de avance y retroceso, su elasticidad: una elasticidad de las estructuras estatales que permite incluso, en ciertos puntos, lo que puede

verse como un retroceso de los aparatos de Estado: la atomización de las unidades de producción, una mayor autonomía regional, cosas que parecen absolutamente a contramano del desarrollo del Estado.

La tortura es la razón

[Entrevista con Knut Boesers, 1977.]

—*Usted hizo la* Historia de la locura, *de la clínica y de la prisión. Benjamin dijo una vez que nuestra comprensión de la historia era la de los vencedores. ¿Escribe usted la historia de los perdedores?*

—Sí, me gustaría mucho escribir la historia de los vencidos. Es un bello sueño que muchos comparten: dar por fin la palabra a quienes no pudieron tomarla hasta el presente, a quienes fueron forzados al silencio por la historia, por la violencia de la historia, por todos los sistemas de dominación y explotación. Sí. Pero hay dos dificultades. Primero, quienes fueron vencidos –en caso de que los haya, además– son aquellos a quienes, por definición, se les ha quitado la palabra. Y si pese a ello hablaran, no lo harían en su propia lengua. Se les ha impuesto una lengua extranjera. No están mudos. No es que hablen una lengua que no hayamos escuchado y nos sintamos hoy obligados a escuchar. Por el hecho de estar dominados, se les impusieron una lengua y ciertos conceptos. Y las ideas así impuestas a ellos son la marca de las cicatrices de la opresión a la que estaban sometidos. Cicatrices, huellas que impregnaron su pensamiento. Diría incluso que impregnan hasta sus actitudes corporales. ¿Existió alguna vez la lengua de los vencidos? Es una primera pregunta. Pero querría hacer esta otra: ¿se puede describir la historia como un proceso de guerra? ¿Como una sucesión de victorias y derrotas? Es un problema importante que el marxismo no siempre abordó hasta sus últimas consecuencias. Cuando se habla de lucha de clases, ¿qué se entiende por lucha? ¿Se trata de guerras, de batallas? ¿Podemos decodificar la confrontación, la opresión que se producen dentro de una sociedad y que la caracterizan, podemos descifrar esa confrontación,

esa lucha, como una suerte de guerra? ¿Los procesos de dominación no son más complejos, más complicados que la guerra? Por ejemplo: voy a publicar dentro de unos meses toda una serie de documentos referidos precisamente a la internación y el encarcelamiento en los siglos XVII y XVIII.[1] Se verá entonces que la internación y el encarcelamiento no son medidas autoritarias, venidas de lo alto, no son medidas que hayan golpeado a la gente como un rayo caído del cielo, que le hayan sido impuestas. En realidad, la propia gente las sentía como necesarias, la propia gente cuando estaba con los suyos, aun en las familias más pobres e incluso particularmente en los grupos más desfavorecidos, más miserables. La internación se percibía como una especie de necesidad para resolver los problemas que las personas tenían entre sí. Los conflictos graves dentro de las familias, aun en las más pobres, no podían resolverse sin problemas, sin internación. De allí el nacimiento de toda una literatura en la cual la gente explica a las instancias del poder hasta qué punto un esposo ha sido infiel, hasta qué punto una mujer ha engañado a su marido, hasta qué punto eran insoportables los hijos. Ellos mismos reclamaban el encarcelamiento de los culpables en la lengua del poder dominante.

—Para usted, el paso del castigo a la vigilancia es importante en la historia de la represión.

—En la historia del sistema penal hubo un momento importante, y me refiero al siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. En las monarquías europeas el crimen no sólo era desprecio de la ley, transgresión; era al mismo tiempo una suerte de ultraje cometido contra el rey. Todo crimen era, por así decirlo, un pequeño regicidio. Se atacaba no sólo la voluntad del rey sino también, en cierta forma, su fuerza física. En esa medida, la pena era la reacción del poder real contra el criminal. Pero, en resumidas cuentas, la

1 Michel Foucault y Arlette Farge (presentación), *Le Désordre des familles: lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIII^e siècle*, París, Julliard/Gallimard, 1982, col. "Archives". [N. del E.]

manera de funcionar de ese sistema penal era a la vez demasiado costosa e ineficiente, habida cuenta de que el poder central real estaba directamente ligado al crimen. El sistema distaba mucho de castigar todos los crímenes. Es cierto que la pena era siempre violenta y solemne. Pero las mallas de la red del sistema penal eran muy flojas y resultaba fácil escurrirse a través de ellas. Creo que a lo largo del siglo XVIII hubo no sólo una racionalización económica –aspecto que a menudo se ha estudiado en detalle–, sino también una racionalización de las técnicas políticas, las técnicas de poder y las técnicas de dominación. La disciplina, es decir los sistemas de vigilancia continua y jerarquizada de trama muy apretada, es un gran descubrimiento, un descubrimiento muy importante de la tecnología política.

—Victor Hugo dijo que el crimen era un golpe de Estado dado desde abajo. También para Nietzsche el delito menor era una revuelta contra el poder establecido. Mi pregunta es esta: ¿las víctimas de la represión son un potencial revolucionario? ¿Hay una laguna en lo que usted llama mecánica de la vergüenza?

—El problema es importante y muy interesante: es la cuestión de la significación del valor político de la transgresión, la criminalidad. Hasta fines del siglo XVIII pudo haber una incertidumbre, un pasaje permanente del crimen al enfrentamiento político. Robar, incendiar, asesinar, era una manera de atacar el poder establecido. A partir del siglo XIX el nuevo sistema penal también pudo significar, entre otras cosas, la organización de todo un sistema que, en apariencia, se asignaba la misión de transformar a los individuos. Pero el objetivo real era crear una esfera criminalizada específica, una capa que debía aislarse del resto de la población. Debido a ello, esa capa perdió gran parte de su función política crítica. Y esa capa, esa minoría aislada, fue utilizada por el poder para inspirar miedo al resto de la población, controlar los movimientos revolucionarios y sabotearlos. Por ejemplo, los sindicatos de trabajadores. El poder reclutaba en esta capa a sicarios, asesinos a sueldo, para imponer sus objetivos políticos. Por añadidura, era lucrativo, por ejemplo con la prostitución, la trata de mujeres

y el tráfico de armas, y hoy el narcotráfico. En la actualidad, y desde el siglo XIX, los criminales han perdido toda clase de dinamismo revolucionario. Estoy convencido de ello. Forman un grupo marginal. Se les ha dado la conciencia de serlo. Constituyen una minoría artificial, pero utilizable, dentro de la población. Están excluidos de la sociedad.

—La prisión produce criminales; el manicomio, locos, y la clínica, enfermos, y ello en interés del poder.

—Sin duda es así. Pero la cosa es aún más loca. Es difícil de comprender: el sistema capitalista pretende luchar contra la criminalidad, eliminarla por medio de un sistema carcelario que no hace, justamente, más que producirla. Lo cual parece contradictorio. Digo que el criminal producido por la prisión es un criminal útil, útil para el sistema. Porque es manipulable y siempre puede hacérselo cantar. Está constantemente sometido a una presión económica y política. Todo el mundo lo sabe, no hay nada más fácil de utilizar que los delincuentes para organizar la prostitución. Se convierten en proxenetas. Y en esbirros de políticos dudosos, fascistas.

—Los programas de reinserción social tendrían, pues, una función de coartada. Cuando la reinserción social funciona, ¿es la adaptación a las condiciones la que, justamente, produce la locura, la enfermedad y la criminalidad? Siempre se repite la misma desventura.

—El problema no es tanto desmitificar los programas de reinserción social porque, como suele decirse, readaptarían a los delincuentes a las condiciones sociales dominantes. El problema es la desocialización. Me gustaría criticar la opinión que por desdicha encontramos con demasiada frecuencia entre los izquierdistas, una posición verdaderamente simplista: el delincuente, como el loco, es alguien que se rebela, y se lo encierra porque se rebela. Yo lo pondría al revés: se ha hecho delincuente porque ha ido a prisión. O, mejor, la microdelincuencia que existía al principio se transforma en macrodelincuencia por la prisión. La prisión genera, produce, fabrica delincuentes, delincuentes profesionales, y

hay voluntad de que los haya porque son útiles: no se rebelan. Son útiles, manipulables, y se los manipula.

—También son, por lo tanto, una legitimación del poder. Szasz ha descrito esta situación en La fabricación de la locura.[2] *Así como en la Edad Media las brujas justificaron la Inquisición, los criminales justifican la policía, y los locos, los asilos.*

—Es preciso que haya delincuentes y criminales para que la población acepte la policía, por ejemplo. El miedo al crimen que el cine, la televisión y la prensa atizan permanentemente es la condición para que se acepte el sistema de vigilancia policial. Suele decirse que la reinserción social significa adaptación a las relaciones de dominación, acostumbramiento a la opresión ambiente. De modo que sería muy malo reinsertar a los delincuentes. Sería menester que eso dejara de hacerse. Esta posición me parece un poco alejada de la realidad. No sé cómo son las cosas en Alemania, pero en Francia es así: no hay reinserción. Todos los presuntos programas de reinserción son, al contrario, programas para marcar, programas para excluir, programas que empujan a los afectados a meterse cada vez más en la delincuencia. No sucede de otra manera. En consecuencia, no se puede hablar de adaptación a las relaciones burguesas capitalistas. Al contrario, estamos frente a programas de desocialización.

—Tal vez podría hablarnos de sus experiencias con el Grupo de Información sobre las Prisiones.

—Vea, es muy simple: cuando alguien ha pasado por esos programas de reinserción, por ejemplo por una casa de educación vigilada, un hogar destinado a los presos liberados o cualquier instancia que ayude y vigile a la vez a los reincidentes, el resultado

2 Thomas Szasz, *The Manufacture of Madness. A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement*, Nueva York, Harper & Row, 1970 [trad. cast.: *La fabricación de la locura: estudio comparativo de la Inquisición y el movimiento en defensa de la salud mental*, Barcelona, Kairós, 1981]. [N. del E.]

es un individuo marcado como delincuente, ante su empleador, ante el propietario de su vivienda. Su delincuencia lo define y define la relación que el entorno entabla con él, con lo cual se llega a que el delincuente sólo pueda vivir en un medio criminal. La permanencia de la criminalidad no es en modo alguno un fracaso del sistema carcelario; es, al contrario, la justificación objetiva de su existencia.

—Para toda la filosofía política –de Platón a Hegel– el poderío era el garante del desarrollo racional del Estado. Freud decía que no estamos hechos para ser felices porque el proceso civilizador impone la represión de las pulsiones. Las utopías de Tomás Moro y Campanella eran Estados policiales puritanos. Pregunta: ¿se puede imaginar una sociedad en la cual la razón y la sensibilidad estén reconciliadas?

—Las preguntas que usted hace son dos: primero, la cuestión de la racionalidad o irracionalidad del Estado. Sabemos que desde la Antigüedad las sociedades occidentales invocaron la razón y que al mismo tiempo su sistema de poder fue un sistema de dominación violenta, sangrienta y bárbara. ¿Es eso lo que usted quiere decir? Yo respondería: ¿puede decirse en general que esa dominación violenta haya sido irracional? Creo que no. Y me parece que en la historia de Occidente es importante que se hayan inventado sistemas de dominación de extrema racionalidad. Tuvo que transcurrir mucho tiempo para llegar a eso, y más tiempo aún para descubrir lo que había detrás. Se advierte toda una serie de finalidades, técnicas, métodos: la disciplina reina en la escuela, el ejército, la fábrica. Estas técnicas de dominación son de una racionalidad extrema. Sin hablar de la colonización: con su modo de dominación sangrienta, es una técnica de madurez reflexiva, absolutamente deseada, consciente y racional. El poder de la razón es un poder sangriento.

—La razón que se dice razonable dentro de su propio sistema es naturalmente racional, pero engendra gastos de infinita importancia, a saber, hospitales, prisiones, asilos de alienados.

—Se trata de una familia. Pero los costos son menores de lo que se cree; además, son racionales. Generan incluso una ganancia. Si los miramos con más detenimiento, son la confirmación de la racionalidad. Los delincuentes sirven a la sociedad económica y política. Sucede otro tanto con los enfermos. Basta con pensar en el consumo de productos farmacéuticos y en todo el sistema económico, político y moral que vive de eso. No se trata de contradicciones; no hay restos, ningún grano de arena en la máquina. La situación forma parte de la lógica del sistema.

—¿No cree usted que esta racionalidad se invierte, que hay un salto cualitativo en el cual el sistema deja de funcionar y ya no puede reproducirse?

—En alemán, *Vernunft* tiene una significación más amplia que *raison* [razón] en francés. El concepto alemán de razón tiene una dimensión ética. En francés se le da una dimensión instrumental, tecnológica. En francés, la tortura es la razón. Pero comprendo muy bien que en alemán la tortura no pueda ser la razón.

—Los filósofos griegos, Aristóteles y Platón por ejemplo, tenían una representación muy determinada de la idealidad. Y, al mismo tiempo, describían una práctica política que debía proteger al Estado, donde la imposición de esa idealidad conduciría a una traición de los ideales, cosa que ellos sabían muy bien. Así, tenían conciencia, por un lado, de que la razón, la racionalidad, tienen algo que ver con la idealidad, con la moral, y por otro, que cuando la razón se torna realidad, ya no tiene nada que ver con la moral.

—¿Por qué? Me parece que no hay ninguna ruptura, ninguna contradicción entre los fundamentos ideales de la política platónica y la práctica cotidiana. Esta es la consecuencia de los fundamentos ideales. Sus sistemas de vigilancia, de disciplina, de coacción, ¿no le parecen la consecuencia directa de ese fundamento idealmente concebido?

—Platón era un pragmático que sabía con mucha precisión que, por una parte, tenía que producir las ideologías que pudiesen instaurar normas éti-

cas y morales obligatorias para todos. Y sabía con igual precisión que esas normas morales eran normas inventadas que sería menester imponer por medio de soldados, de la represión, la violencia y la tortura, la brutalidad. Y para él se trataba claramente de una contradicción.

—De hecho, está esta otra cuestión, la del problema de la inhibición de las pulsiones y los instintos. Podríamos decir que, hasta cierto punto, esa inhibición era la meta que se había fijado una tecnología del poder completamente racional, desde Platón hasta nuestras actuales disciplinas. Ese es un punto de vista. Pero, por un lado, esa inhibición, esa represión, no es irracional en sí, en el sentido francés. Puede ser que esto no corresponda al concepto alemán de razón, pero sin duda sí al de razón en el sentido de racionalidad. Segundo, ¿es tan seguro que esas tecnologías racionales de poder tengan por meta la inhibición de los instintos? ¿No podríamos decir, al contrario, que muchas veces es una manera de estimularlos, de excitarlos, irritándolos y atormentándolos para llevarlos adonde uno quiere y hacerlos funcionar de tal o cual manera? Doy un ejemplo: se dice que antes de Freud nadie había pensado en la sexualidad del niño. Que, en todo caso, desde el siglo XVI hasta fines del siglo XIX, la sexualidad del niño habría sido completamente desconocida, que se la habría proscrito y reprimido en nombre de cierta racionalidad, cierta moral de la familia. Si mira cómo se desenvolvieron las cosas, lo que se escribió, todas las instituciones que se desarrollaron, comprobará que en la pedagogía real, concreta, de los siglos XVIII y XIX sólo se habló de una cosa: de la sexualidad del niño. En Alemania, a fines del siglo XVIII, Basedow, Salzmann y Campe, por ejemplo, quedaron totalmente hipnotizados por la sexualidad del niño, por la masturbación. Ya no me acuerdo de si fue Basedow o Salzmann el que abrió una escuela cuyo programa explícito era quitar a los niños, los adolescentes, el hábito de masturbarse. Esa era la meta declarada. Lo cual prueba perfectamente que conocían la sexualidad infantil, que se ocupaban de ella y lo habían hecho de manera continua. Y si nos preguntamos por qué padres y educadores se interesaron con tanta intensidad en algo que, en definitiva, era tan inofensivo y difundido, nos damos cuenta de que, en el

fondo, sólo querían una cosa; no que los niños no se masturbaran más, sino lo contrario: la sexualidad del niño debía llegar a ser tan vigorosa, tan excitada, que todo el mundo estuviera obligado a ocuparse de ella. La madre debía vigilar sin cesar al niño, observar lo que hacía, cuál era su comportamiento, qué pasaba a la noche. El padre vigilaba a la familia. Y el médico y el pedagogo daban vueltas alrededor de ella. En todas esas instituciones había una pirámide de supervisores, maestros, directores, prefectos, y todos giraban en torno del cuerpo del niño, en torno de su peligrosa sexualidad. Yo no diría que esa sexualidad fue reprimida; al contrario, se la atizó para que sirviera de justificación a toda una red de estructuras de poder. Desde fines del siglo XVIII, la familia europea fue literalmente sexualizada por una inquietud por la sexualidad que no dejó de imponérsele. La familia no es en absoluto el lugar de represión de la sexualidad. Es el lugar de ejercicio de la sexualidad. No creo, por tanto, que pueda decirse que la racionalidad de tipo europeo sea irracional. Y no creo que pueda decirse que su función principal es la inhibición, la censura de las pulsiones. En otras palabras, me parece necesario abandonar por completo el esquema de Reich. Esa es mi hipótesis, mi hipótesis de trabajo.

—¿Hay una ética escéptica? Donde ya no hay principios normativos, donde ya no quedan sino decisiones pragmáticas, ¿podemos imaginar una alternativa al Estado de policía, tanto más cuanto que los países que se dicen socialistas apenas dan motivos para esperarlo?

—La respuesta a su pregunta es triste, habida cuenta de los días sombríos que vivimos y el hecho de que la sucesión del presidente Mao Tse-tung se haya resuelto por las armas. Se fusiló o encarceló a hombres, y hablaron las ametralladoras. Hoy, 14 de octubre, es un día del que puede decirse, quizá desde la Revolución Rusa de octubre de 1917, quizás incluso desde los grandes movimientos revolucionarios europeos de 1848, es decir, desde hace sesenta años o, si se quiere, desde hace ciento veinte años, que es la primera vez que ya no hay sobre la Tierra un solo punto del que pueda verse brotar la luz de una esperanza. Ya no hay

orientación. Ni siquiera en la Unión Soviética, es obvio. Y tampoco en los países satélites. También eso es evidente. Ni en Cuba. Ni en la revolución palestina, y tampoco en China, desde luego. Ni en Vietnam ni en Camboya. Por primera vez, la izquierda, frente a lo que acaba de pasar en China, todo el pensamiento de la izquierda europea, ese pensamiento europeo revolucionario que tenía sus puntos de referencia en el mundo entero y los elaboraba de una manera determinada, un pensamiento, en consecuencia, que se orientaba conforme a cosas situadas fuera de sí mismas, ha perdido las referencias históricas que encontraba con anterioridad en otras partes del mundo. Ha perdido sus puntos de apoyo concretos. Ya no existe un solo movimiento revolucionario, y con mayor razón un solo país socialista, entre comillas, que podamos invocar para decir: ¡así hay que hacer! ¡Ese es el modelo! ¡Esa es la línea! ¡Es un estado de cosas notable! Diría que hemos vuelto al año 1830, es decir que hay que empezar todo de nuevo. Sin embargo, el año 1830 todavía tenía detrás la Revolución Francesa y toda la tradición europea de la Ilustración; por nuestra parte, tenemos que empezar de nuevo desde el principio y preguntarnos a partir de qué se puede hacer la crítica de nuestra sociedad en una situación en la que el punto de apoyo que hasta aquí habíamos tomado implícita o explícitamente para hacerla –en una palabra, la importante tradición del socialismo– debe ponerse en tela de juicio en sus aspectos fundamentales, porque es preciso condenar todo lo que esa tradición socialista ha producido en la historia.

—¿Entonces, si lo entiendo bien, usted es muy pesimista?

—Diría que tener conciencia de la dificultad de las condiciones no es necesariamente una muestra de pesimismo. Diría que si veo las dificultades, es justamente en la medida en que soy optimista. O bien, si lo prefiere, porque veo las dificultades –y son enormes–, hace falta mucho optimismo para decir: ¡volvamos a empezar! Tiene que ser posible volver a empezar. Es decir, volver a empezar el análisis, la crítica; no, por supuesto, el mero análisis de la llamada sociedad "capitalista", sino el análisis del poderoso sistema social,

estatal, que encontramos en los países socialistas y capitalistas. Esa es la crítica que hay que hacer. Es una tarea enorme, por cierto. Hay que comenzar desde ya y con mucho optimismo.

Poder y saber

[Entrevista con Shigehiko Hasumi, París, 1977.]

—El interés del público japonés por sus obras ha aumentado considerablemente en estos últimos años, puesto que, después de la tan esperada traducción de Las palabras y las cosas, *vinieron* Vigilar y castigar, *publicado hace dos años, y una parte de* La voluntad de saber, *que acaba de traducirse. Sin embargo, en el medio intelectual japonés hay "mitos Foucault" que hacen imposible una lectura objetiva de su obra. Esos mitos vehiculan tres imágenes falsas de su personalidad, pero en general aceptadas como verosímiles.*

El primer mito es el de un Foucault estructuralista, que hace pedazos la historia y el hombre, del que le hablé en la entrevista precedente.[1] *El segundo es el de un Foucault hombre de método, mito que se difundió en el Japón luego de la traducción de* La arqueología del saber. *A causa de este libro, se lo ha recibido, en cierta forma, como el hijo pródigo de la filosofía, que, después de haberse paseado por el dominio sospechoso de la literatura, vuelve a una reflexión seria sobre el método. El tercer mito es el de un Foucault contestatario. Se lo considera contestatario porque usted habla de la prisión y los presos. Se espera, pues, que su* Historia de la sexualidad *sea un libro de impugnación... ¿Esos mitos también existen en Francia?*

—Están difundidos en Francia y también lo están en los Estados Unidos. Hace dos días recibí un artículo, muy bien hecho, por lo

1 Michel Foucault, "Archeologie kara dynastique he", entrevista del 27 de septiembre de 1972 con Shigehiko Hasumi, *Umi*, marzo de 1973, pp. 182-206. Versión francesa: "De l'archéologie à la dynastique", en *DE*, vol. 1, núm. 119, pp. 1273-1284 [trad. cast.: "De la arqueología a la dinástica", en *Estrategias de poder: obras esenciales, II*, Barcelona, Paidós, 1999].

demás, de alguien que se ocupa sucesivamente de mis libros en su orden cronológico y, en rigor, los presenta con mucha objetividad, desde la *Historia de la locura* hasta la *Historia de la sexualidad.* La imagen que se da de cada uno de esos libros no es falsa, pero de todos modos me quedé completamente atónito cuando, al final de la presentación, el autor dice: "Pues bien, como ven, Foucault es un discípulo de Lévi-Strauss, es un estructuralista, y su método es totalmente antihistórico o ahistórico". Ahora bien, presentar la *Historia de la locura,* presentar *El nacimiento de la clínica,* la *Historia de la sexualidad* o *Vigilar y castigar* como libros ahistóricos es algo que no puedo entender. Me limitaré a agregar que no hubo un solo comentarista, ni uno, que señalara que en *Las palabras y las cosas,* que pasa por ser mi libro estructuralista, la palabra "estructura" no aparece ni una vez. Si bien puede mencionársela en alguna cita, yo no la utilizo ni una sola vez, ni la palabra "estructura" ni ninguna de las nociones mediante las cuales los estructuralistas definen su método. Se trata, por lo tanto, de un prejuicio muy extendido. El malentendido está disipándose en Francia, pero para ser sincero yo diría que, pese a todo, tenía su razón de ser, porque durante largo tiempo muchas de las cosas que yo hacía no fueron del todo claras ni siquiera para mí. Lo cierto es que busqué en direcciones un poco diferentes.

Se podría, claro está, reconstruir una especie de hilo conductor. Mi primer libro era la historia de la locura, vale decir, un problema a la vez de historia del saber médico y de historia de las instituciones médicas y psiquiátricas. De allí pasé a un análisis de la medicina en general y de las instituciones médicas a comienzos de la modernidad de la medicina, y después al estudio de las ciencias empíricas como la historia natural, la economía política, la gramática. En todo eso hay una suerte, no digo de lógica, sino de progresión por yuxtaposición; no obstante, por debajo de esa exposición libre pero pese a todo verosímil, había algo que yo mismo no comprendía muy bien, y que en el fondo era: cuál es el problema, como se dice en francés, que me hace ir y venir.

Durante mucho tiempo creí que con esas idas y venidas corría detrás de una suerte de análisis de los saberes y los conocimientos tal como estos pueden existir en una sociedad como la nuestra: ¿qué

se sabe de la locura, qué se sabe de la enfermedad, qué se sabe del mundo, de la vida? Sin embargo, ahora no creo que mi problema fuera ese. El verdadero problema que me movía era uno que, por otra parte, es hoy el problema de todo el mundo, el del poder. Me parece que hay que remitirse a los años sesenta, a lo que pasaba en esos momentos, digamos en 1955, porque comencé a trabajar alrededor de ese año. En el fondo, había dos grandes herencias históricas del siglo XX que no se habían asimilado y para las cuales no existían instrumentos de análisis. Esas dos herencias negras eran el fascismo y el estalinismo. En efecto, el siglo XIX se había topado, como problema fundamental, con el de la miseria, el de la explotación económica, el de la formación de una riqueza, el del capital basado en la miseria de los mismos que producían la riqueza. Ese enorme escándalo había suscitado la reflexión de los economistas, de los historiadores que habían procurado resolverlo, justificarlo de la mejor manera posible, y en el núcleo de todo eso estaba el marxismo. Creo que, al menos en Europa Occidental –quizá también en el Japón–, es decir en los países desarrollados, industrialmente desarrollados, lo que se planteaba no era tanto el problema de la miseria como el del exceso de poder. Tuvimos regímenes ora capitalistas, como sucedía con el fascismo, ora socialistas o que se decían socialistas, como sucedía con el estalinismo, en los cuales el exceso de poder del aparato de Estado, de la burocracia, pero yo diría asimismo de los individuos unos sobre otros, constituía algo absolutamente repelente, tan repelente como la miseria en el siglo XIX. Los campos de concentración que conocimos en todos esos países fueron para el siglo XX lo que las famosas ciudades obreras, los famosos tugurios obreros, la famosa mortalidad obrera, eran para los contemporáneos de Marx. Ahora bien, en los instrumentos conceptuales y teóricos que teníamos en mente nada nos permitía captar con claridad el problema del poder, porque el siglo XIX, que nos había legado esos instrumentos, sólo lo había percibido a través de los esquemas económicos. El siglo XIX nos había prometido que, el día que se resolvieran los problemas económicos, quedarían resueltos todos los efectos complementarios de un poder excesivo. Todos los efectos complementarios de un poder excesivo quedarían resueltos. El siglo XX descubrió lo contrario:

se pueden resolver todos los problemas económicos que uno quiera, y los excesos de poder se mantienen. Más o menos hacia 1955 el problema del poder comenzó a aparecer en su desnudez. Diría que hasta entonces, hasta 1955, había podido considerarse –y eso era lo que nos contaban los marxistas– que si se habían producido el fascismo y sus excesos de poder e incluso, en el límite, habían podido producirse los excesos del estalinismo, era a causa de las dificultades económicas atravesadas por el capitalismo en 1929 y por la Unión Soviética durante el duro período de los años 1920-1940. Ahora bien, en 1956 ocurre algo que me parece capital, fundamental: desaparecido el fascismo bajo sus formas institucionales en Europa, muerto Stalin y liquidado o presuntamente liquidado el estalinismo por Kruschev en 1956, los húngaros se sublevan en Budapest, los rusos intervienen y el poder soviético –al que en apariencia las urgencias económicas ya no debían presionar– reacciona como bien sabemos. En la misma época teníamos en Francia, y esto era muy importante, la Guerra de Argelia, otro caso donde se veía que, más allá de los problemas económicos –el capitalismo francés mostró que podía prescindir sin la menor dificultad de Argelia, de la colonización argelina–, estábamos frente a mecanismos de poder que en cierta forma se disparaban por sí mismos, más allá de las urgencias económicas fundamentales. Necesidad de pensar ese problema del poder y falta de instrumentos conceptuales para pensarlo. Creo que en el fondo, de manera un poco inconsciente, todos los integrantes de mi generación, y yo no soy más que uno de ellos, trataron en definitiva de aprehender ese fenómeno del poder. Ahora, querría reconstruir de manera retrospectiva el trabajo que hice esencialmente en función de esta cuestión.

¿De qué se trataba en la *Historia de la locura*? Intentar señalar no tanto cuál es el tipo de conocimiento que pudimos hacernos respecto de la enfermedad mental, sino cuál es el tipo de poder que la razón no quiso dejar de ejercer sobre la locura desde el siglo XVII hasta nuestros días. En lo que intenté hacer con *El nacimiento de la clínica* la cuestión era ese mismo problema. ¿Cómo es que el fenómeno de la enfermedad constituyó para la sociedad, para el Estado, para las instituciones del capitalismo en vías de desarrollo, una especie de desafío al que fue preciso responder a través de

medidas de institucionalización de la medicina, de los hospitales? ¿Qué estatus se asignó a los enfermos? Es lo que también quise hacer con respecto a la prisión. En consecuencia, toda una serie de análisis del poder. Diría que *Las palabras y las cosas*, bajo su aspecto literario, si se quiere, puramente especulativo, también es un poco eso, el señalamiento de los mecanismos de poder dentro de los propios discursos científicos: ¿qué regla es obligatorio obedecer, en determinada época, cuando se quiere enunciar un discurso científico sobre la vida, la historia natural, la economía política? ¿A qué hay que obedecer, a qué coacción se está sometido, y cómo, de un discurso a otro, de un modelo a otro, se producen efectos de poder? Entonces, lo esencial de mi intención fue en el fondo todo ese vínculo del saber y el poder, pero con los mecanismos de poder como punto central; no tiene nada que ver, por lo tanto, con el estructuralismo, y se trata en verdad de una historia –lograda o no, no soy yo quien debe juzgarlo–, una historia de los mecanismos de poder y de su manera de ponerse en marcha.

Es indudable que no tengo, como no tenía la gente de mi generación, un instrumento prefabricado para construirla. Trato de crearlo, sobre la base de investigaciones empíricas sobre tal o cual aspecto, tal o cual sector bien preciso. No tengo una concepción global y general del poder. Después de mí vendrá alguien, sin duda, y lo hará. Yo, por mi parte, no lo hago.

—Por lo tanto, el problema esencial para usted, desde su primer libro, la Historia de la locura, *es siempre el problema del poder...*

—Así es.

—Sin embargo, para abordar ese problema usted nunca habló, o sólo lo hizo rara vez, de lo que se da en llamar lucha de clases o infraestructura. En consecuencia, desde el inicio, vio con mucha claridad que el análisis de inspiración marxista ya no servía para ese tipo de fenómeno.

—Tomemos el caso de la *Historia de la locura*, ámbito al cual me referí en ese momento. Había dos cosas seguras: por un lado, los locos no constituyen una clase y las personas racionales no cons-

tituyen otra. No es posible superponer la serie de enfrentamientos que pueden producirse a uno y otro lado de la línea divisoria entre la razón y la sinrazón. Es obvio, no hacen falta comentarios. Pero hay que decirlo. Por otro lado, es indudable que la institucionalización de ciertas formas de prácticas como la internación, la organización de hospitales psiquiátricos, la diferencia, por ejemplo, que hay entre el encierro en un hospital y los cuidados que pueden brindarse a un paciente en una clínica, todas esas diferencias, no son sin duda ajenas a la existencia de clases en el sentido marxista del término, pero el modo de manifestación de ese enfrentamiento de clases en los dominios que estudio es extremadamente complicada. Para dar con el vínculo concreto que hay entre relaciones de clases, pliegues de una institución como la del encierro del hospital general, del hospital psiquiátrico, hay que tomar un montón de caminos muy diferentes, muy entreverados, muy embrollados.

Para decir las cosas con mayor simpleza y claridad: en el centro de los mecanismos de encierro que se desarrollaron en el siglo XVI y sobre todo en el siglo XVII a lo largo y lo ancho de Europa, encontramos el problema del desempleo, de la gente que carece de trabajo, que emigra de un país a otro, que circula a través de todo el espacio social. Esas personas que quedaron liberadas gracias al fin de las guerras de religión y de la Guerra de los Treinta Años, los campesinos empobrecidos, toda esa gente, constituyen una población flotante e inquietante frente a la cual se trató de reaccionar por medio de un encierro global, dentro del cual quedaron atrapados los mismos locos. Todo esto es muy complicado, pero no creo que sea fecundo, que sea operativo decir que la psiquiatría es la psiquiatría de clase; la medicina, la medicina de clase, y los médicos y los psiquiatras, los representantes de los intereses de clase. Cuando se hace eso no se llega a nada, pero de todos modos es preciso resituar la complejidad de estos fenómenos dentro de procesos históricos, que son económicos, etc.

—*Con referencia a la* Historia de la locura, *recuerdo que a comienzos de los años sesenta los investigadores japoneses dedicados a la literatura francesa hablaban de su libro como lo hacían de* L'Idée du bonheur au

XVIII[e] siècle, *de Robert Mauzi,*[2] *una especie de estudio monotemático sobre la locura. No se previó, en consecuencia, el alcance que ese libro tendría diez años después. En el Japón, en esos momentos, no se comprendió con exactitud su importancia, a pesar de que se había leído el capítulo sobre el gran encierro. No se captó su pensamiento, siempre dirigido en la misma dirección pero sin tener en la mira un método, algo esencial en usted y que ha generado malentendidos. Por ejemplo, después de la publicación de* La arqueología del saber *se habló mucho del método Foucault, pero, justamente, usted nunca se fijó un método...*

—No. *La arqueología del saber* no es un libro de metodología. No tengo un método que aplique de la misma forma a dominios diferentes. Al contrario, diría que es un mismo campo de objetos, un dominio de objetos el que trato de aislar utilizando instrumentos que encuentro o forjo, en el momento mismo de hacer mi investigación, pero sin privilegiar en absoluto el problema del método. En esa medida, además, no soy estructuralista en modo alguno, porque los estructuralistas de las décadas de los cincuenta, los sesenta, tenían en esencia el objetivo de definir un método que fuera, si no de validez universal, sí al menos válido en general para toda una serie de objetos diferentes: el lenguaje, los discursos literarios, los relatos míticos, la iconografía, la arquitectura... Ese no es para nada mi problema: trato de poner de relieve esa especie de capa, e iba a decir interfaz, como dicen los técnicos modernos, la interfaz del saber y el poder, la verdad y el poder. En eso consiste mi problema.

Hay efectos de verdad que una sociedad como la occidental –y ahora podemos decir la sociedad mundial– produce a cada instante. Se produce la verdad. Esas producciones de verdades no pueden disociarse del poder y de los mecanismos de poder, porque estos últimos hacen posibles, inducen esas producciones de verdades y, a la vez, porque estas mismas tienen efectos de poder que nos ligan, nos atan. Lo que me preocupa son esas relacio-

2 Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIII siècle*, París, Armand Colin, 1960. [N. del E.]

nes verdad/poder, saber/poder. Entonces, esa capa de objetos o, mejor, de relaciones, es difícil de captar; y como no tenemos una teoría general para aprehenderlas, soy, si se quiere, un empirista ciego, es decir que estoy en la peor de las situaciones. No tengo una teoría general y no tengo tampoco un instrumento seguro. Ando a tientas, fabrico, como puedo, instrumentos que se destinan a poner de relieve objetos. Los objetos están en alguna medida determinados por los instrumentos buenos o malos que fabrico. Son falsos, si mis instrumentos son falsos... Trato de corregir mis instrumentos por los objetos que creo descubrir, y en ese momento el instrumento corregido pone de manifiesto que el objeto que yo había definido no es del todo el que había creído, y de ese modo farfullo o titubeo de libro en libro.

—Acaba de pronunciar una expresión muy significativa para definir su actitud de investigación: "empirista ciego". Justamente, con referencia a La arqueología del saber, *escribí un artículo en el que digo: "El momento más bello en los discursos de Michel Foucault es cuando este se encuentra en un lugar de no saber y confiesa su impotencia frente a las relaciones complejas de las ideas y los acontecimientos". Ese lugar de no saber no es una falta que lo desalienta, sino más bien una necesidad casi existencial que lo impulsa a pensar y lo incita a establecer una relación creadora con el lenguaje. Es esa relación con el pensamiento y el lenguaje, muy particular en usted, la que genera una multitud de malentendidos. De ordinario uno establece de antemano un método que permite analizar algo desconocido. Usted no acepta esa relación conocido/desconocido...*

—Así es. Es decir que en general, o se tiene un método firme para un objeto que no se conoce, o el objeto preexiste, se sabe que está ahí, pero se considera que no ha sido analizado como corresponde y uno se fabrica un método para analizar ese objeto preexistente ya conocido. Esas son las dos únicas maneras razonables de proceder. Por mi parte, procedo de una manera del todo irrazonable y pretenciosa bajo una apariencia de modestia, pero querer hablar de un objeto desconocido con un método no definido es pretensión, presunción, delirio de presunción casi

en el sentido hegeliano. Entonces, me echo ceniza en la cabeza,* soy así...

—Entonces, en su libro sobre la sexualidad...

—Querría agregar una palabra. Después de lo que dije, me preguntarán: "¿Por qué habla, tiene usted un hilo conductor o no?". Volveré a lo que decía hace un rato sobre el estalinismo. En nuestras sociedades hay actualmente –y aquí interviene la política– unas cuantas preguntas, problemas, heridas, inquietudes, angustias que son el verdadero motor de la elección que hago y de los blancos que procuro analizar, los objetos que procuro analizar y mi manera de analizarlos. Lo que somos –los conflictos, las tensiones, las angustias que nos atraviesan– es en definitiva el suelo –no me atrevo a decir sólido, porque por definición está minado, es peligroso– sobre el cual me desplazo.

—Además, por eso habla del poder al hacer la Historia de la sexualidad. *Pero creo que también aquí puede haber un malentendido, porque la palabra "poder" siempre se ha asociado, y se asocia hoy, a la noción de soberanía estatal, mientras que usted, en su libro, para tratar de definirla muestra que no es ni una institución, ni una estructura, ni un poder estatal, sino un lugar estratégico donde se encuentran todas las relaciones de fuerzas poder/saber. Tengo la impresión de que usted habla de otra cosa y no del poder, que habla de lo que llama la verdad, no la verdad que la sociedad actual produce por doquier, sino la verdad que usted debe alcanzar por la ficción de su trabajo. Tal vez me equivoque, pero ¿su definición no se aplica mejor a lo que usted llama verdad?*

—No, no se equivoca. Creo que puedo decir lo mismo de manera un poco distinta si digo que, en Francia, también se entienden en general por poder los efectos de dominación que están ligados a

* Alusión al uso bíblico de la ceniza como muestra de humildad o de dolor. Véase por ejemplo Libro Segundo de Samuel, 13:19: "Tamar se echó ceniza sobre la cabeza". [N. del T.]

la existencia de un Estado y al funcionamiento de los aparatos de Estado. El poder: de inmediato, lo que se le ocurre a la gente es el ejército, es la policía, es la justicia. Para hablar de la sexualidad: antaño se condenaba a los adultos, se condenaban los incestos; ahora se condena a los homosexuales, a los violadores. Ahora bien, cuando uno tiene esta concepción del poder, creo que lo localiza únicamente en los aparatos de Estado, en tanto que las relaciones de poder existen –y aunque lo sepamos, a pesar de todo no siempre extraemos las consecuencias correspondientes–, pasan por muchas otras cosas. Hay relaciones de poder entre un hombre y una mujer, entre el que sabe y el que no sabe, entre los padres y los hijos, en la familia. En la sociedad hay millares y millares de relaciones de poder y, por consiguiente, de relaciones de fuerzas, y por tanto de pequeños enfrentamientos, microluchas, por llamarlas de algún modo. Si bien es cierto que esas pequeñas relaciones de poder son muchas veces regidas, inducidas desde arriba por los grandes poderes del Estado o las grandes dominaciones de clase, hay que decir además que, en sentido inverso, una dominación de clase o una estructura de Estado sólo pueden funcionar bien si en la base existen esas pequeñas relaciones de poder. ¿Qué sería del poder del Estado, el poder que impone el servicio militar, por ejemplo, si en torno de cada individuo no hubiese todo un haz de relaciones de poder que lo ligan a sus padres, a su empleador, a su maestro: al que sabe, al que le ha metido en la cabeza tal o cual idea?

En lo que tiene de general, de abstracto y hasta de violento, la estructura del Estado no lograría sujetar así, continuamente y como quien no quiere la cosa, a todos los individuos, si no se enraizara, si no utilizara, como una especie de gran estrategia, la totalidad de las pequeñas tácticas locales e individuales que envuelven a cada uno de nosotros. Eso es. Lo que querría poner de relieve es un poco ese fondo de las relaciones de poder. Hasta aquí, respondo a lo que usted decía sobre el Estado. Por otra parte, también me gustaría poner de relieve que esas relaciones de poder utilizan métodos y técnicas muy, muy diferentes entre sí, según las épocas y los niveles. Por ejemplo, la policía tiene, por supuesto, sus métodos –los conocemos–, pero hay asimismo todo un

método, toda una serie de procedimientos por los cuales se ejerce el poder del padre sobre sus hijos, toda una serie de procedimientos por los cuales, en una familia, vemos tramarse las relaciones de poder, del padre sobre los hijos, pero también de los hijos sobre los padres, del hombre sobre la mujer, pero también de la mujer sobre el hombre, sobre los hijos. Todo esto tiene sus métodos y su tecnología propios. Por último, hay que decir también que esas relaciones de poder no pueden concebirse como una suerte de dominación brutal bajo la forma de "haces eso o te mato". Solo sucede así en las relaciones extremas de poder. En realidad, las relaciones de poder son relaciones de fuerza, enfrentamientos, por lo tanto, siempre reversibles. No hay relaciones de poder que triunfen por completo y cuya dominación sea imposible de eludir. Muchas veces se dijo –los críticos me hicieron este reproche– que yo, al poner el poder por doquier, excluyo cualquier posibilidad de resistencia. ¡No, es todo lo contrario!

Me refiero a que las relaciones de poder suscitan necesariamente, exigen a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia, y porque hay posibilidad de resistencia y resistencia real, el poder de quien domina trata de mantenerse con mucha más fuerza, con mucha más astucia cuanto más grande es esa resistencia. De modo que lo que trato de poner de manifiesto es la lucha perpetua y multiforme, más que la dominación lúgubre y estable de un aparato uniformador. Estamos en lucha en todas partes –existe a cada instante la rebelión del niño que, sentado a la mesa, se hurga con el dedo la nariz para fastidiar a sus padres: esa es, si se quiere, una rebelión–, y a cada instante pasamos de rebelión a dominación, de dominación a rebelión. Toda esta agitación perpetua es lo que querría tratar de sacar a la luz. No sé si he respondido exactamente a su pregunta. Estaba la cuestión de la verdad. Si se quiere, por verdad no entiendo, en efecto, una especie de norma general, una serie de proposiciones. Entiendo por verdad el conjunto de los procedimientos que en todo momento permiten a cada uno pronunciar enunciados que se considerarán verdaderos. No hay en absoluto una instancia suprema. Hay regiones donde esos efectos de verdad se codifican a la perfección, y en las que los procedimientos mediante los cuales se pueden llegar a enunciar

las verdades se conocen de antemano, están pautados. Me refiero, en términos generales, a los dominios científicos. En el caso de la matemática es definitivamente así. En los casos de las ciencias empíricas, por decirlo de algún modo, ya la situación es mucho más fluctuante. Y por otro lado, al margen de las ciencias, tenemos también los efectos de verdad ligados al sistema de informaciones: cuando alguien, un locutor de radio o televisión, nos anuncia algo, creemos o no creemos, pero la cosa empieza a funcionar en la cabeza de millares de personas como verdad por el mero hecho de que es pronunciada de esta manera, con este tono, por esta persona, a esta hora.

Disto mucho de haber sido el primero en plantear la cuestión del poder de la que le hablaba hace un momento. Todo un grupo de gente muy interesante ya lo había estudiado, y mucho antes de 1956. Me refiero a todos los que, sobre la base de un punto de vista marxista, habían procurado estudiar lo que llamaban el fenómeno burocrático o, en fin, la burocratización del partido. Lo cual se hizo muy tempranamente, en los años treinta, en los círculos trotskistas o derivados del trotskismo. El trabajo realizado por esa gente fue considerable. Dieron a conocer un montón de cosas importantes, pero no hay duda alguna de que mi manera de plantear el problema es diferente, porque no trato de ver cuál es la aberración producida en los aparatos de Estado y que llevó a ese plus de poder. Al contrario, trato de ver cómo, en la vida cotidiana, en relaciones que son las que hay entre los sexos, en las familias, entre los enfermos mentales y las personas razonables, entre los enfermos y los médicos –en fin, todo eso–, hay inflaciones de poder. En otras palabras, la inflación de poder, en una sociedad como la nuestra, no tiene un origen único que podamos identificar como el Estado y su burocracia. Una vez que hay una inflación perpetua, una inflación galopante como dirían los economistas, que nace a cada instante, casi a cada uno de nuestros pasos, podemos decirnos: "Pero ¿por qué, con esto, ejerzo el poder? No sólo con qué derecho, sino para qué sirve". Tome, por ejemplo, lo que pasó con los enfermos mentales. Durante siglos se vivió con la idea de que, si no se los encerraba, serían, primero, peligrosos para la sociedad, y segundo, peligrosos para sí mismos.

Se decía que había que encerrarlos para protegerlos de sí mismos, y que el orden social corría el riesgo de verse comprometido. Ahora bien, hoy asistimos a una suerte de apertura general de los hospitales psiquiátricos –una tendencia bastante sistemática, no sé si en el Japón, pero sí en Europa– y nos damos cuenta de que con esa medida no aumenta en modo alguno el índice de peligro para la gente razonable. Se mencionarán, claro está, casos de personas que, una vez liberadas de un hospital psiquiátrico, mataron a alguien, pero si usted mira las estadísticas, si mira cómo sucedían las cosas antes, los casos no son más; diría más bien que son menos que en la época en que se trataba de encerrar a todo el mundo y, al margen mismo de las evasiones, había un montón de gente a la que jamás encerraban...

—Para volver a la noción de historia, me gustaría saber si usted piensa en Gaston Bachelard cuando emplea las palabras "corte" o "ruptura" epistemológica.

—En cierto sentido, sí. De hecho, también en este caso partí de una comprobación empírica. No creo haber utilizado la palabra "ruptura" en la *Historia de la locura.* Sí la utilicé, sin duda, o nociones análogas, en *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas,* porque, en efecto, en esos ámbitos, que son ámbitos científicos, y sólo en ellos, se asiste y se asistió –al menos entre los siglos XVI y XIX– a una multitud de cambios abruptos que son del orden de los hechos de observación. Desafío a cualquiera que mire los libros de medicina, por ejemplo del período que va de 1750 a 1820, a no ver, en un momento dado y un lapso determinado –un lapso extraordinariamente limitado: quince o veinte años–, un cambio, no sólo en las teorías, no sólo en los conceptos, no sólo en las palabras, el vocabulario, sino en los objetos de los que se habla –en la relación con las cosas–, un cambio que es radical y que hace que –en lo que es una prueba de reconocimiento epistemológico que no engaña–, cuando uno lee un libro de medicina –de un buen médico de los años 1820-1830–, con su saber médico de la actualidad, sepa perfectamente de qué le habla. Uno se dice: "¡Ah, se equivocó con las causas! ¡Ah, ahí no vio tal o cual cosa! ¡Ah, en

eso, la microbiología aportó más adelante tal o cual otra!". Pero uno sabe de qué habla ese libro. Cuando leemos un libro de medicina anterior a 1750, incluso de un gran médico, cada dos por tres estamos obligados a decirnos: "Pero ¿de qué enfermedad habla? ¿Qué es eso? ¿A qué corresponde?". Ante las descripciones de epidemias que están muy bien hechas, con muchas precisiones, y que se remontan a comienzos del siglo XVIII, es forzoso que nos digamos: "Y bien, debía tratarse de tal enfermedad, pero no estoy seguro", lo cual prueba que la mirada, la relación con las cosas [han cambiado].[3] Una vez más, esto se produce bajo la forma de un corte.

Cuando uno lee la *Historia natural* de Buffon,[4] sabe muy bien de qué habla este. Sin embargo, su manera de tratar las cosas y plantear los problemas va a modificarse radicalmente más o menos a partir de Cuvier, es decir cuarenta años después, cuando, con la *Anatomie comparée*,[5] Cuvier pueda descifrar las estructuras, hacer comparaciones, clasificaciones, organizaciones de un tipo muy distinto. También aquí el corte se deja ver de inmediato. Cuando hablo de corte, no significa en absoluto que lo erija en un principio de explicación; al contrario, intento plantear el problema y decir: apreciemos todas esas diferencias, no tratemos de borrar esos cortes con el argumento de que "hubo continuidad". Al contrario, apreciemos todas las diferencias, sumémoslas, no seamos cicateros con las diferencias existentes y procuremos saber qué pasó, qué fue lo que se transformó, lo que se redujo, lo que quedó desplazado, cuál es el conjunto de transformaciones que permi-

3 En el original la frase carece de verbo. [N. del E.]

4 Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (con la colaboración de Louis-Jean-Marie Daubenton, Philippe Guéneau de Montbéliard, el abate Gabriel Léopold Charles Amé Bexon y Étienne de Lacépède), *Histoire naturelle générale et particulière, avec la description du cabinet du Roi*, París, Imprimerie Royale, 1749-1803, 44 vols. [trad. cast.: *Historia natural, general y particular*, Madrid, Joachín Ibarra Impresor de Cámara de S. M./Viuda e Hija de Ibarra, 1785-1805, 21 vols.]. [N. del E.]

5 Georges Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, París, Crochard, año VIII [1799], 2 vols. [N. del E.]

ten pasar de un estado del discurso científico a otro. Pero todo esto vale sólo para los discursos científicos y nunca se produjo al margen de ellos. Esas mutaciones bruscas son un hecho específico de la historia del discurso científico. En otros ámbitos no las encontramos en modo alguno. Por ejemplo, para la *Historia de la sexualidad,* estoy examinando todos los textos de la pastoral y las direcciones de conciencia cristianas: le aseguro que desde San Benito, desde San Jerónimo, sobre todo desde los Padres griegos y los monjes de Siria y Egipto, y hasta el siglo XVII, tenemos una continuidad absolutamente extraordinaria, notable, a veces, desde luego, con aceleraciones, otras, con desaceleraciones, estabilizaciones, toda una vida en el asunto, pero de rupturas, nada de nada. Para mí la ruptura no es de ninguna manera una noción fundamental, es un dato de constatación. Además, he notado que las personas que conocían la literatura científica no se escandalizaban para nada cuando yo hablaba de ruptura. Un historiador de la medicina no niega ese corte.

—Cuando usted habla de corte, los historiadores de inspiración marxista lo consideran chocante, porque no habla de la Revolución Francesa...

—Son graciosos... Es absolutamente cierto que no hablo de ella con referencia a la formación de la anatomía comparada; está claro que bien pueden encontrarse unos cuantos efectos de la Revolución Francesa sobre la trayectoria de tal o cual profesor del museo, o fulanos así, pero el verdadero problema no es ese. En cambio, hablé de la Revolución Francesa y tuve en verdad la obligación de hablar de ella –de poca gracia habría sido no hacerlo– con respecto a las instituciones psiquiátricas, porque la estructura del encierro, la institución del encierro, se trastrocaron por completo durante la Revolución Francesa. Los historiadores marxistas siempre se olvidan de decir que hablé de la Revolución con referencia a eso. También se olvidan de decir que hablé de ella en relación con la medicina, porque en esta Dios sabe la importancia que tuvo; la desarticulación de las estructuras corporativas del cuerpo médico en el momento mismo de la Revolución, todos los proyectos que hubo para una especie de medicina glo-

bal, higienista, medicina de salud más que de enfermedad, en los años 1790-1793, y la importancia que tuvieron las guerras revolucionarias y napoleónicas para la formación de un nuevo cuerpo médico: de todo eso, hablé. Por desdicha, los marxistas no hablan de eso debido a que yo sí lo hice. En cambio, cuando con referencia a la anatomía patológica no hablo de la Revolución Francesa –cosa que me parece con todo una violación extraordinaria del derecho de la gente–, dicen: "¡Ah, miren, nunca habla de la Revolución Francesa!".

—A propósito de la Historia de la sexualidad, *usted hace un análisis muy exhaustivo del papel de la confesión en Occidente. ¿Cree que, en un mundo donde esa ciencia de la sexualidad todavía no existe, la confesión cumple aún algún papel?*

—Habrá que ver. En el budismo hay procedimientos de confesión que están definidos, codificados de manera muy rigurosa (de manera monacal) para los monjes. El budismo tiene, pues, estructuras de confesión. No las tiene, es notorio, a una escala tan grande como en el Occidente cristiano, donde todo el mundo estuvo sometido al procedimiento de la confesión, donde se suponía que todo el mundo debía confesar sus pecados y millones de personas, centenares de millones de personas estuvieron efectivamente obligadas a confesarlos. Formalmente, cuando se examinan las reglas del monacato budista y las reglas de la confesión cristiana, se encuentran muchas analogías, pero en la realidad la cosa no funcionó en absoluto de la misma manera.

—La confesión adopta siempre la forma de un relato en torno de la verdad, de un delito o de un pecado. Por consiguiente, podría tener relaciones formales con otras formas de relato: por ejemplo, relatos de aventuras, relatos de conquistas, etc. En su opinión, ¿habría una forma narrativa específica de la confesión en la sociedad moderna?

—El cristianismo, si no inventó, sí introdujo al menos un procedimiento de confesión totalmente singular en la historia de las civilizaciones, coacción que perduró a lo largo de siglos y siglos.

A partir de la Reforma, el discurso de confesión, en cierto modo, estalló en lugar de quedar localizado dentro del ritual de la penitencia; se convirtió en un comportamiento que podía tener simplemente funciones, digamos, psicológicas, de mejor conocimiento de sí mismo, de mejor dominio de sí, de revelación de las propias tendencias, de posibilidad de manejar la propia vida: prácticas de exámenes de conciencia que el protestantismo alentó con tanto vigor, al margen mismo de la penitencia y la confesión, y de la confesión al pastor. En ese momento constatamos asimismo el desarrollo de la literatura en primera persona por la que la gente lleva su diario, dice lo que ha hecho, cuenta su jornada, una práctica que se desarrolló sobre todo en los países protestantes, aun cuando también hay ejemplos en los países católicos. Apareció después una literatura en la cual la confesión tuvo una importancia tan grande –*La princesa de Clèves*[6] en Francia–, y la literatura donde uno cuenta en una forma apenas disimulada, ligeramente novelesca, sus propias aventuras. Enorme difusión del mecanismo de la confesión que llega ahora a esos programas que tenemos en Francia –supongo que ustedes tienen lo mismo en el Japón–, esos programas de radio y pronto de televisión, en los que la gente irá a decir: "Y bien, yo, vean, ya no me entiendo con mi mujer, ya no puedo hacer el amor con ella, ya no tengo erecciones en la cama con ella, estoy muy avergonzado, ¿qué tengo que hacer?". La historia de la confesión no culmina con esto, habrá otras peripecias... Todo esto es un fenómeno muy importante y muy característico, en su origen, del Occidente cristiano. En el Japón ustedes tienen actualmente el mismo fenómeno, pero procede de Occidente. En la civilización japonesa tradicional no existía esa necesidad de confesiones, esa exigencia de confesiones que el cristianismo ancló con tanta fuerza en el alma occidental. Habría que estudiarlo.

6 Marie-Madeleine Pioche de La Vergne, condesa de La Fayette, *La Princesse de Clèves*, París, Barbin, 1678 [trad. cast.: *La princesa de Clèves*, Buenos Aires, Losada, 2005, entre otras ediciones]. [N. del E.]

—En el Japón, hacia comienzos del siglo XX, hubo una tentativa de modernización del género novelesco, cuyos partidarios reclamaban una literatura de confesión...

—¿Ah, sí?...

—Esa literatura romántica de confesión a la manera de Jean-Jacques Rousseau se convirtió incluso en una tradición de las novelas japonesas contemporáneas, ¡curiosamente designada con el nombre de "naturalismo"! Hay toda una literatura de la confesión espontánea. Por extraño que parezca, tocó a quienes jamás habían aprendido a leer o escribir. Por ejemplo, un condenado a muerte escribió novelas de ese género en prisión, como Fieschi, que pedía que todo lo que escribía se publicara sin cambios en la ortografía. Así, prisión, escritura, voluntad de confesión...

—Ahí tiene un fenómeno que puede calificarse de fenómeno de ruptura. El relato de ex delincuentes, el relato de presos, el relato de gente a la espera de una condena a muerte, no existían prácticamente antes de comienzos del siglo XIX; los testimonios son muy escasos. Y luego, a partir de 1820, hay mil testimonios de presos que escribían, de personas que iban a encarecerles: "Vamos, escriban sus recuerdos, sus memorias, dennos testimonios". Los periodistas se arrojaban a los pies de los criminales para que estos tuvieran a bien hacerles declaraciones. Es un fenómeno muy importante, muy curioso, que se extendió con mucha rapidez pero que también está ligado a la vieja tradición de que los criminales, en esencia, debían ser castigados sobre la base de sus confesiones. Al criminal había que hacerlo confesar. Aun cuando hubiera pruebas contra él, se procuraba pese a todo obtener una confesión, como una suerte de autenticación del crimen por el propio criminal. Por añadidura, a comienzos del siglo XIX, la idea de que el castigo de un crimen debía ser esencialmente la corrección del criminal, sin mejora, la transformación de su alma, implicaba que ese hombre fuera conocido y se manifestara. Una vez que el castigo deja de ser la réplica a un crimen, para pasar a ser una operación transformadora del criminal, el discurso de este, su confesión, la revelación de lo que él es, de lo que piensa,

de lo que desea, resulta indispensable. Es, si se quiere, una especie de mecanismo de apelación.

—Pienso en un escritor como Céline, por ejemplo. Desde su retorno a Francia, todo lo que escribió es una confesión un poco trucada, donde cuenta todo lo que le pasó, todo lo que hizo. Gaston Gallimard había comprendido muy bien el gusto del público por las confesiones, la exposición de sí mismo...

—No cabe duda. La culpa es en Occidente una de las experiencias fundamentales que desencadena la palabra, más que la hazaña. Tomemos a los héroes griegos de la *Ilíada* y la *Odisea*. Ni Aquiles, ni Agamenón, ni Ulises hablan a partir de la culpa. De vez en cuando esta interviene, pero no es el mecanismo de desencadenamiento. Podemos decir actualmente que, al contrario, el mecanismo de apelación del discurso y el de la literatura se ponen en marcha contra el telón de fondo de la culpa.

—Destaco la palabra "literatura" que usted acaba de pronunciar. Antes usted hablaba de ella espontáneamente y mucho.

—Ah, bueno, mucho, mucho... ¡un poquito!

—Pero, de todos modos...

—La razón es muy simple. Por entonces yo no sabía muy bien de qué hablaba, buscaba la ley o el principio de mi discurso. Ahora lo sé mejor.

—Pero, justamente, ¿no podría suponerse que lo que hace en este momento está más cerca de la literatura y que, de tal modo, usted ya no siente la necesidad de hablar de ella? Puesto que, lejos de ser discursos sobre la verdad, sus escritos tienen el objetivo de hacer vacilar los límites del pensamiento y poner de manifiesto lo que podemos llamar el cuerpo mismo del lenguaje.

—Tendría ganas de responder que es cierto que mi preocupación no es la verdad. Hablo de la verdad, intento ver cómo se traman,

en torno de los discursos considerados verdaderos, efectos de poder específicos, pero mi verdadero problema, en el fondo, es forjar instrumentos de análisis, de acción política y de intervención política sobre la realidad que nos es contemporánea y sobre nosotros mismos.

Para tomar un ejemplo muy simple: usted me decía que la *Historia de la locura* se leyó como una monografía sobre un tema. Pero claro, no era más que eso, ¿y qué pasó? De manera muy curiosa –y esto no estaba en mis manos–, el hecho de que se hiciese la historia de la institución psiquiátrica, se mostrara en qué mecanismo de poder estaba atrapada, literalmente lastimó la conciencia de los psiquiatras en lo referido a su práctica y fue un llamado a la conciencia de la gente en cuanto a lo que pasaba en los hospitales psiquiátricos, de modo que este libro, que no es más que una historia verdadera o falsa, valedera o no, importa poco, de la institución psiquiátrica, se considera un libro de antipsiquiatría, y en estos momentos, es decir dieciséis años después de su publicación, me siguen insultando como a uno de esos odiosos provocadores que, inconscientes de los peligros y los riesgos en que incurrían y hacían incurrir, hicieron la apología de la locura y de la antipsiquiatría.

Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo

[Entrevista con Ryumei Yoshimoto, 1978.]

—Como hoy se me ha brindado la oportunidad de conocerlo, me gustaría interrogarlo sobre aquello que, entre mis centros de interés, puede suscitar su atención y constituir de tal modo un punto de contacto. Quiero decir que me atendré a ello. En lo que se refiere a temas específicos, creo que, a pesar de todo, es difícil encontrar un terreno de coincidencias: me gustaría, pues, interrogarlo sobre lo que podría sernos más común.

—Ya he oído hablar de usted y su nombre se ha mencionado a menudo en mi presencia. Estoy, por tanto, muy contento y honrado de verlo hoy aquí. Por desdicha, como sus libros no se han traducido ni al francés ni al inglés, no tuve la oportunidad de leer directamente su obra, pero me dije que podía, sin duda, tener puntos comunes con usted. En efecto, el señor Hasumi me hizo una suerte de síntesis de su trabajo y me proporcionó algunas explicaciones: hay cosas sobre las cuales me gustarían algunas aclaraciones y tengo la impresión de que compartimos dos o tres centros de interés. Está claro que no me enorgullezco por eso, pero no cabe duda alguna de que abordamos temas similares. Yo también tenía la intención de hacerle algunas preguntas. Temo, empero, que sean bastante sumarias y le ruego que me perdone por ello.

—Al leer sus obras, en particular Las palabras y las cosas, *procuré encontrar un punto de contacto, algo que me interesara en este momento y que abarcara un conjunto. He pensado en el siguiente tema, aun cuando se lo pueda formular de diferentes maneras: ¿cómo deshacerse del marxismo? O: ¿cómo no deshacerse de él? Se trata de una cuestión sobre la cual reflexiono y que me cuesta un tanto dilucidar, en este mismo momento.*

Usted mencionó el marxismo en un pasaje de su libro Las palabras y las cosas. *Y dice más o menos esto: el marxismo propuso, en el marco del pensamiento del siglo XIX, una problemática que se opone a la economía burguesa o clásica; ahora bien, esa problemática está inmersa por completo en el modelo intelectual totalizador de aquel siglo; el marxismo se mueve en el pensamiento del siglo XIX como un pez en el agua, y en otros lugares deja de respirar; el marxismo hace profesión de cambiar el mundo, pero carece de las disposiciones necesarias para ello; en suma, el marxismo está perfectamente integrado al pensamiento del siglo XIX. Este pasaje me resultó de sumo interés. Paralelamente, usted menciona los aportes más importantes del pensamiento del siglo XIX, incluido el marxismo. Ante todo, ese pensamiento destacó la historicidad de la economía. A continuación –no estoy seguro de haber comprendido bien– planteó el problema de los límites del valor del trabajo humano. Y por último, inscribió el plazo de un fin de la historia. Usted afirma que estos son problemas que, planteados por el siglo XIX, siguen ocupando a la posteridad.*

En este momento, yo mismo me hago la siguiente pregunta: ¿podemos o no deshacernos del marxismo? He entendido su manera de proceder. En mi caso es un poco diferente. Y me gustaría que intercambiáramos algunas ideas al respecto.

Hay otra cosa que me interesó: el marxismo, según sus palabras, está perfectamente inmerso en la disposición arqueológica de un pensamiento totalizador y no lo desborda en modo alguno. Este punto de vista es muy estimulante y yo coincido por completo con él. Pero, en mi opinión, esto no constituye un defecto del marxismo o del pensamiento de Marx, sino una cualidad. El hecho de que el marxismo o el pensamiento de Marx estén en una continuidad con la economía clásica, sin haberse librado de ella, ¿no es más bien positivo? En otras palabras, me parece que si aún hoy el pensamiento de Marx brinda posibilidades, es porque no se deshizo de la economía clásica.

Creo que hay ciertos matices que diferencian el pensamiento de Marx del pensamiento de su colega Engels. Para resumir esquemáticamente el primero, en la base hay una filosofía de la naturaleza; por encima de ella, un análisis histórico (en términos de historia de la naturaleza) de la estructura económica y social y, para terminar, en la cumbre tiene su trono todo un dominio de la teoría hegeliana de la voluntad. Hegel entendía por ello todo un conjunto, ya se tratara del derecho, del Estado, de la religión, de

la sociedad civil y, por supuesto, de la moral, la persona y la conciencia de sí. Ahora bien, me parece que Marx consideró que ese dominio de la teoría hegeliana de la voluntad se apoyaba en un análisis de la sociedad realizado desde el punto de vista de la historia de la naturaleza. Ese tratamiento significa que Marx no se deshizo de Hegel: no lo liquidó ni lo excluyó, sino que lo preservó íntegramente como objeto de análisis. A mi criterio, en Engels las cosas son un poco distintas. En él encontramos, en la base, el concepto de historia de la naturaleza y, por encima, la historia de la sociedad. Creo que Engels consideraba que el conjunto de los dominios abarcados por la teoría hegeliana de la voluntad podía darse por añadidura. Al proceder de ese modo, Engels se deshizo hábilmente de Hegel. Es decir que estimó que todos esos problemas –voluntad individual, conciencia de sí, ética o moral individual– eran desdeñables en cuanto motores de la historia. Para él, la historia era movida por un pueblo entero o por las voluntades de las clases que lo componen. Debió de decirse que las voluntades individuales no merecían ser atendidas y que bien podía prescindir de ellas.

Así, a diferencia de Marx, Engels reorganizó con habilidad la Fenomenología del espíritu, *distinguiendo entre lo que concierne a los individuos y lo que concierne a la comunidad. Y en cuanto al factor determinante de la Historia, estimó que se podía pasar por alto la voluntad o la moral individual, es decir la moral personal, bajo el pretexto de que era un factor totalmente aleatorio. A mi modo de ver, el hecho de que Marx no se deshiciera de Hegel y mantuviera intacto el sistema de la teoría de la voluntad que había tentado a este constituyó siempre un problema importante.*

No he dejado de preguntarme: ¿la tabla rasa que Engels hace de Hegel no entraña en alguna parte un defecto? ¿Y cómo se puede superar ese defecto y aplicarlo a nuestra época? Me pareció importante separar el dominio de la teoría de la voluntad en tres niveles: en primer lugar lo que llamaré dominio del fantasma individual; a continuación, el dominio –sociológico y etnológico– de la familia, el parentesco y el sexo, es decir el fantasma dual, y por último el que engloba el fantasma colectivo. Con la idea de que al separarlos de tal modo se podía sacar partido de lo que Marx no había querido liquidar de Hegel, traté de profundizar la cuestión.

Ese es el tema sobre el que querría interrogarlo. Cuando se trata de saber qué problema queda una vez que uno se ha librado de Marx, creo comprender que usted excluyó por completo de la consideración general o, en otras palabras, de la metodología para el conocimiento del mundo, todo el

territorio abarcado por la teoría hegeliana de la voluntad. Y, una vez que lo suprimió de la concepción general, juzgó que se trataba de problemas particulares y orientó sus investigaciones hacia la historia del castigo o la historia de la locura. Me parece que de ese modo usted excluyó de su concepción general la teoría hegeliana de la voluntad, al transformar íntegramente ese dominio, que para Hegel constituía una gran interrogación, en temas individuales.

Por otra parte, hay algo que me pareció característico al leer Las palabras y las cosas*: me preguntaba si usted no había negado por completo el método consistente en buscar detrás de una expresión de cosas o de palabras el núcleo del sentido, y si no planteó como problema esa actitud negadora. Supongo que esta problemática viene de Nietzsche.*

Con referencia a la cuestión de si la historia tiene una causa y un efecto y si la voluntad humana es realizable, Nietzsche explica que la concepción de que una causa produce un efecto sólo es posible en un nivel semiológico, que la historia misma no tiene ni causa ni efecto y que no hay vínculo de una a otro. Creo que con ello Nietzsche propone la idea de que la historia no se debe sino al azar, que es una concatenación de acontecimientos producidos por azar y que no hay en ello ni concepto de progreso ni regularidad. Me parece que el proceder que usted sigue es similar. Por mi parte, intento preservar el dominio de la teoría hegeliana de la voluntad y, de tal modo, aproximarme más a Marx, es decir, a las leyes históricas de la sociedad, en tanto que usted parece haberse librado completamente de eso. Tras lo cual, entre las innumerables series de problemas que se producen por azar, sin causa, ni efecto, ni vínculo, usted distingue una que podría darle un enfoque de la historia. Supongo que esa es su idea. Me gustaría mucho escuchar un análisis más profundo sobre el tema, y creo que me resultaría muy instructivo.

—En vez de responderle globalmente, y como ha abordado varias cuestiones, me parece preferible considerarlas una tras otra. Ante todo, estoy extremadamente contento y agradecido al comprobar que mis libros han sido leídos y comprendidos de manera tan profunda. Lo que usted acaba de decir muestra a la perfección la profundidad de esa lectura. Por otra parte, es indudable que cuando vuelvo a *Las palabras y las cosas* siento una especie de disgusto. Si lo escribiera hoy, el libro adoptaría otra forma. Hoy, mi manera

de razonar es otra. Ese libro es un ensayo más bien abstracto y limitado a consideraciones lógicas. Visto que en lo personal me atraen mucho los problemas concretos como, por ejemplo, la psiquiatría o la prisión, hoy juzgo conveniente partir de ellos para provocar algo. Pues bien, ¿qué hay que poner en evidencia sobre la base de esos problemas concretos? Lo que deberíamos llamar un "nuevo imaginario político". Mi interés radica en suscitar esa nueva imaginación política. Lo característico de nuestra generación –probablemente sea lo mismo para la que nos precede y para la que nos sigue– es, a no dudar, la falta de imaginación política. ¿Qué significa eso? Por ejemplo, los hombres del siglo XVIII y los del siglo XIX tenían al menos la facultad de soñar el porvenir de la sociedad humana. No les faltaba imaginación a la hora de responder a este tipo de preguntas: ¿qué es vivir como miembro de esta comunidad? O: ¿cuáles son las relaciones sociales y humanas? En efecto, de Rousseau a Locke o a los que llamamos socialistas utópicos, puede decirse que la humanidad, o más bien la sociedad occidental, abundaba en productos fértiles de la imaginación sociopolítica.

Ahora bien, hoy, entre nosotros, ¡qué aridez de imaginación política! No podemos sino sorprendernos ante esta pobreza. En ese sentido, estamos en las antípodas de los hombres de los siglos XVIII y XIX. Con todo, es posible comprender el pasado analizando el presente. Aunque en materia de imaginación política es menester reconocer que vivimos en un mundo muy pobre. Cuando se trata de saber de dónde viene esa pobreza de imaginación del siglo XX en el plano sociopolítico, me parece, de uno u otro modo, que el marxismo tiene un papel importante. Por eso me ocupo de él. Comprenderá entonces que el tema: "Cómo terminar con el marxismo", que de alguna manera actuaba de hilo conductor en la pregunta que usted hizo, es igualmente fundamental para mi reflexión. Hay algo determinante: nuestro punto de partida es el hecho de que el marxismo haya contribuido y siga contribuyendo al empobrecimiento de la imaginación política.

Su razonamiento parte de la idea de que hay que distinguir a Marx, por un lado, y el marxismo, por otro, como objeto del que es preciso deshacerse. Estoy en un todo de acuerdo con usted.

No me parece muy pertinente terminar con el propio Marx. Este es un ser indubitable, un personaje que ha expresado sin error ciertas cosas, es decir, un ser innegable en cuanto acontecimiento histórico: un acontecimiento que, por definición, no se puede suprimir. Así como, por ejemplo, la batalla naval del mar del Japón, frente a las costas de Tsushima, es un acontecimiento que se produjo realmente, Marx es un hecho que ya no puede suprimirse: trascenderlo sería algo tan carente de sentido como negar la batalla naval del mar del Japón.

En lo que incumbe al marxismo, la situación, en cambio, es completamente diferente. Ocurre que el marxismo existe como la causa del empobrecimiento, el vaciamiento de la imaginación política del que le hablé hace un momento; para reflexionar bien al respecto, hay que tener presente que el marxismo no es otra cosa que una modalidad de poder en un sentido elemental. En otras palabras, es una suma de relaciones de poder o una suma de mecanismos y dinámicas de poder. Con referencia a este punto debemos analizar cómo funciona el marxismo en la sociedad moderna. Es necesario hacerlo, así como, en las sociedades pasadas, se podía analizar el papel que habían cumplido la filosofía escolástica o el confucianismo. De todas maneras, en este caso, la diferencia estriba en que el marxismo no nació de una moral o un principio moral como la filosofía escolástica o el confucianismo. Su caso es más complejo. En efecto, es algo que surgió, dentro de un pensamiento racional, como ciencia. En cuanto a saber qué tipos de relaciones de poder asigna a la ciencia una sociedad calificada de "racional", como la sociedad occidental, la cuestión no se reduce a la idea de que la ciencia sólo funciona como una suma de proposiciones tomadas como la verdad. Al mismo tiempo, es algo intrínsecamente ligado a toda una serie de proposiciones coercitivas. Es decir que el marxismo en cuanto ciencia –en la medida en que se trata de una ciencia de la historia, de la historia de la humanidad– es una dinámica de efectos coercitivos, con referencia a cierta verdad. Su discurso es una ciencia profética que difunde una fuerza coercitiva sobre cierta verdad, no sólo en dirección al pasado sino hacia el futuro de la humanidad. En otras palabras, lo importante es que la historicidad y el carácter

profético funcionan como fuerzas coercitivas en lo concerniente a la verdad.

Y además, otra característica: el marxismo no pudo existir sin el movimiento político, fuera en Europa o en otros lugares. Digo movimiento político, pero para ser más exacto el marxismo no pudo funcionar sin la existencia de un partido político. El hecho de que no haya podido funcionar sin la existencia de un Estado que lo necesitaba en su carácter de filosofía es un fenómeno inusual, que nunca se había visto antes ni en la sociedad occidental ni en el mundo. En nuestros días, algunos países sólo funcionan como Estados porque se valen de esa filosofía, pero no había precedentes en Occidente. Los Estados anteriores a la Revolución Francesa siempre se fundaban en la religión. Pero los posteriores a la Revolución se fundaron en lo que damos en llamar filosofía, y esto es una forma radicalmente nueva, sorprendente, que jamás había existido antes, al menos en Occidente. Como es natural, con anterioridad al siglo XVIII nunca hubo Estados ateos. El Estado se fundaba necesariamente en la religión. Por consiguiente, no podía haber un Estado filosófico. Después, más o menos a partir de la Revolución Francesa, diferentes sistemas políticos se lanzaron a la búsqueda, explícita o implícita, de una filosofía. Creo que este es un fenómeno realmente importante. Va de suyo que una filosofía semejante se desdobla y que sus relaciones de poder se dejan arrastrar a la dinámica de los mecanismos de Estado. Para resumir, los tres aspectos del marxismo, es decir, el marxismo como discurso científico, el marxismo como profecía y el marxismo como filosofía de Estado o ideología de clase, están ligados inevitable e intrínsecamente al conjunto de las relaciones de poder. De plantearse el problema de si hay que terminar, sí o no, con el marxismo, ¿no es en el plano de la dinámica de poder constituida por esos tres aspectos? Visto desde esta perspectiva, el marxismo va a ser hoy puesto en tela de juicio. El problema no consiste tanto en suponer que es necesario liberarse de ese tipo de marxismo, como en deshacerse de la dinámica de las relaciones de poder vinculadas a un marxismo que ejerce esas funciones.

Agregaré, si usted me permite, dos o tres cosas a modo de conclusión a estos problemas. Si el verdadero problema es el

que acabo de enunciar, la cuestión del método que le corresponde es de igual importancia. Para delimitar el problema, esencial para mí, de saber cómo superar el marxismo, traté de no caer en la trampa de las soluciones tradicionales. Hay dos maneras tradicionales de enfrentar este problema. Una, académica, y otra, política. Pero, ya sea desde un punto de vista académico o político, en Francia el problema se despliega en general del siguiente modo.

O bien se critican las proposiciones del propio Marx, con este cuestionamiento: "Marx hizo tal proposición. ¿Es justa o no? ¿Contradictoria o no? ¿Es premonitoria o no?", o bien se elabora la crítica bajo la siguiente forma: "¿De qué manera traiciona hoy el marxismo lo que habría sido la realidad para Marx?". Estas críticas tradicionales me parecen inoperantes. A fin de cuentas, son puntos de vista prisioneros de lo que podemos llamar fuerza de la verdad y sus efectos: ¿qué es lo justo y qué lo injusto? En otras palabras, la pregunta: "¿cuál es el verdadero y auténtico Marx?", ese tipo de punto de vista consistente en preguntarse cuál era el vínculo entre los efectos de verdad y la filosofía estatal que es el marxismo, empobrece nuestro pensamiento.

En comparación con esos puntos de vista tradicionales, la posición que me gustaría adoptar es muy distinta. A ese respecto, querría decir sucintamente tres cosas.

En primer lugar, como le dije hace un rato, Marx es una existencia histórica y, desde ese punto de vista, no es más que un rostro portador de la misma historicidad que las otras existencias históricas. Y ese rostro de Marx pertenece a las claras al siglo XIX. Marx tuvo un papel particular, casi determinante, en el siglo XIX. Pero dicho papel es claramente típico de ese siglo y sólo funciona en él. Al poner este hecho en evidencia, habrá que atenuar las relaciones de poder ligadas al carácter profético de Marx. Al mismo tiempo, este enunció por cierto un tipo determinado de verdad; nos preguntamos con ello si sus palabras son universalmente justas o no, qué tipo de verdad poseía él y si, a fuerza de hacer absoluta esa verdad, sentó o no las bases de una historiología determinista: convendrá desarticular ese tipo de debate. Al demostrar que no debe considerarse a Marx como un poseedor decisivo de

verdad, parece necesario mitigar o reducir el efecto ejercido por el marxismo en cuanto modalidad de poder.

Un segundo problema que querría plantear es que también habrá que mitigar y reducir las relaciones de poder que el marxismo manifiesta en conexión con un partido, es decir, en cuanto expresión de una toma política de partido. Este aspecto implica la siguiente exigencia. Como el marxismo sólo funcionó como expresión de un partido político, el resultado es que diferentes problemas importantes que se suscitan en la sociedad real quedan barridos de los horizontes políticos. Se hace sentir la necesidad traer de nuevo a la superficie todos esos problemas excluidos. Tanto los partidos marxistas como los discursos marxistas tradicionales carecían de la facultad de tomar en consideración todos esos problemas que son, por ejemplo, los de la medicina, la sexualidad, la razón y la locura.

Por otra parte, para reducir las modalidades de poder ligadas al marxismo en cuanto expresión de un partido político, habrá que vincular todos esos nuevos problemas que acabo de mencionar, esto es, medicina, sexualidad, razón, locura, a diversos movimientos sociales, ya se trate de protestas o revueltas. Los partidos políticos tienden a ignorar esos movimientos sociales e incluso a debilitar su fuerza. Desde esa óptica, la importancia de todos estos movimientos me parece clara. Todos ellos se manifiestan entre los intelectuales, entre los estudiantes, entre los presos, en lo que se denomina *Lumpenproletariat*. No es que yo conceda un valor absoluto a su movimiento, pero creo no obstante que es posible, en el plano tanto lógico como político, recuperar lo que monopolizaron el marxismo y los partidos marxistas. Además, cuando se piensa en las actividades críticas que se desenvuelven de manera cotidiana en los países de Europa Oriental, la necesidad de terminar con el marxismo me parece obvia, sea en la Unión Soviética o en otros lugares. En otras palabras, vemos allí el elemento que permite superar el marxismo en cuanto filosofía de Estado.

Ya está: creo haber bosquejado el horizonte que me es propio. Ahora me gustaría preguntarle en qué dirección se orienta usted, con prescindencia de cualquier dirección tradicional, académica,

política, en lo concerniente a esta pregunta: ¿cómo terminar con el marxismo, cómo superarlo?

Pero tal vez no haya respondido lo suficiente a su pregunta. Los problemas que usted expuso contenían puntos importantes como, por ejemplo, Nietzsche, el núcleo del sentido, y además la cuestión de si todo se produce sin causa o no, así como el problema del fantasma y la voluntad individual en el marco del siglo XIX; creo entender que este es un aspecto esencial de su propia problemática. Al referirse a la diferencia entre Marx y Engels con respecto a Hegel, usted habló de voluntad individual. Y hace una pregunta importante: ¿no queda justamente una posibilidad en el hecho de que, en el plano de la voluntad individual, Marx no haya demolido a Hegel de manera tan radical como Engels? No estoy seguro de estar en condiciones de darle una respuesta cabal. Pero voy a intentarlo. Se trata de un problema de gran dificultad para nosotros, los occidentales. Puesto que en el pasado la filosofía occidental casi no habló de voluntad. Es cierto, habló de conciencia, de deseo, de pasiones, pero la voluntad que usted menciona debía ser, me parece, la mayor debilidad de la filosofía occidental.

En mi opinión, si la filosofía occidental se ocupó hasta aquí de la voluntad, sólo lo hizo de dos maneras. Por un lado, según el modelo de la filosofía natural, y por otro, según el modelo de la filosofía del derecho. En otras palabras, la voluntad es la fuerza, conforme al modelo de la filosofía natural. Lo cual puede representarse a través del tipo leibniziano. Si seguimos el modelo de la filosofía del derecho, la voluntad no es más que una cuestión moral, a saber, la conciencia individual del bien y del mal, lo cual se representa a través de Kant. O bien se razona en términos de voluntad-naturaleza-fuerza, o bien se razona en términos de voluntad-ley-bien y mal. Comoquiera que sea, la reflexión de la filosofía occidental sobre la cuestión de la voluntad se reducía a esos dos esquemas.

Ahora bien, el esquema de pensamiento referido a la verdad, es decir, el esquema tradicional sobre la naturaleza y el derecho, experimentó una ruptura. Creo que podemos situarla a comienzos del siglo XIX. Bastante antes de Marx se produjo una ruptura manifiesta con la tradición. Hoy ese acontecimiento ha caído un

poco en el olvido en Occidente, pero no se deja de temerlo y, cuanto más pienso en él, más importancia le atribuyo: se trata de Schopenhauer. Marx, naturalmente, no podía leer a Schopenhauer. Pero fue este mismo quien pudo introducir la cuestión de la voluntad en la filosofía occidental, por medio de diversas comparaciones con la filosofía oriental. Para que la filosofía occidental repensara la cuestión de la voluntad independientemente de los puntos de vista de la naturaleza y el derecho, fue preciso un choque intelectual entre Occidente y Oriente. Pero estamos lejos de poder decir que el problema se haya profundizado en esa dirección. Ni falta hace decir que el punto de vista de Schopenhauer fue retomado por Nietzsche, de quien nos ocupamos hace un rato. En ese sentido, para Nietzsche la voluntad era, de alguna forma, un principio de desciframiento intelectual, un principio de comprensión –si bien no absoluto– para circunscribir la realidad. Vea, él pensaba que sobre la base de la voluntad se podían aprehender los pares voluntad-pasiones y voluntad-fantasma. Voluntad de saber, voluntad de poderío. Todo esto trastrocó por completo el concepto tradicional de la voluntad en Occidente. Y Nietzsche no se conformó con trastrocar el concepto de voluntad: podemos decir que trastrocó las relaciones entre el saber, las pasiones y la voluntad.

Pero, para ser franco, el trastrueque de la situación no fue total. Es posible que esta haya quedado como antes. Después de Nietzsche, la filosofía husserliana, los filósofos existencialistas, Heidegger, toda esa gente, en especial Heidegger, quisieron esclarecer el problema de la voluntad, pero no lograron definir con claridad el método capaz de permitir analizar el fenómeno desde el punto de vista de la voluntad. En resumen, la filosofía occidental siempre ha sido incapaz de pensar la cuestión de la voluntad de manera pertinente.

Ahora hay que preguntarse bajo qué forma se puede pensar el problema de la voluntad. Hace un momento le dije que Occidente, para abordar las relaciones entre las acciones humanas y la voluntad, sólo tenía hasta aquí dos métodos. Para ser breve, y en otras palabras, desde un punto de vista tanto metodológico como conceptual, el problema sólo se planteó bajo sus formas tradicio-

nales: naturaleza-fuerza o ley-bien y mal. Pero, curiosamente, para pensar la voluntad no se recurrió a la estrategia militar en busca de un método. Me parece que la cuestión de la voluntad puede plantearse en cuanto lucha, es decir, desde un punto de vista estratégico para analizar un conflicto cuando se despliegan diversos antagonismos.

Por ejemplo, no es que todo se produzca sin razón, y tampoco que todo se produzca en función de una causalidad, cuando sucede algo en el dominio de la naturaleza. Pero al afirmar que lo que hace descifrables los acontecimientos históricos de la humanidad o las acciones humanas es un punto de vista estratégico, como principio de conflicto y de lucha, se puede hacer frente a un punto de vista racional de un tipo que todavía no hemos definido. Cuando se pueda dar firmeza a ese punto de vista, los conceptos fundamentales que convendrá utilizar serán estrategia, conflicto, lucha, incidentes. Lo que puede esclarecer el uso de esos conceptos es el antagonismo existente cuando se presenta una situación en la que los adversarios se enfrentan, una situación en la cual uno gana y otro pierde, a saber, el incidente. Ahora bien, cuando se tiene un panorama general de la filosofía occidental, se ve que ni el concepto de incidente, ni el método de análisis tomado de la estrategia, ni las nociones de antagonismo, lucha y conflicto se dilucidaron en la medida suficiente. Por consiguiente, la nueva oportunidad de desciframiento intelectual que debe ofrecer la filosofía en nuestros días es el conjunto de los conceptos y métodos del punto de vista estratégico. Dije "debe", pero esto significa simplemente que hay que tratar de ir en ese sentido, aunque el fracaso sea una posibilidad. Sea como fuere, hay que tratar.

Podríamos decir que esta tentativa participa de la genealogía nietzscheana. Pero hay que encontrar un contenido retocado y teóricamente profundizado por el concepto solemne y misterioso de "voluntad de poderío", y habrá que hallar al mismo tiempo un contenido que corresponda mejor a la realidad que en el caso de Nietzsche.

Me gustaría agregar una mera nota a lo que acabo de decir. Hay una expresión que Marx sin duda utilizó, pero que hoy pasa por ser casi obsoleta. Me refiero a "lucha de clases". Cuando uno se

sitúa en el punto de vista que acabo de indicar, ¿no se torna posible repensar esta expresión? Por ejemplo, Marx dice, en efecto, que el motor de la historia se encuentra en la lucha de clases. Y después de él muchos repitieron esta tesis. Se trata, por cierto, de un hecho innegable. Los sociólogos reaniman el debate a más no poder, para saber qué es una clase y quiénes pertenecen a ella. Pero hasta aquí nadie ha examinado ni profundizado la cuestión de saber qué es la lucha. ¿Qué es la lucha, cuando se dice lucha de clases? Y puesto que se dice lucha, se trata de conflicto y de guerra. Pero ¿cómo se desarrolla esa guerra? ¿Cuál es su objetivo? ¿Cuáles son sus medios? ¿En qué cualidades racionales se apoya? Lo que me gustaría debatir, a partir de Marx, no es el problema de la sociología de las clases, sino el método estratégico concerniente a la lucha. Ese es el punto en que tiene anclaje mi interés por Marx, y desde él me gustaría plantear los problemas.

Ahora bien, a mi alrededor las luchas se producen y se desarrollan como movimientos múltiples. Por ejemplo, el problema de Narita,[1] y luego la lucha que ustedes libraron en la plaza frente al Parlamento a propósito del tratado de seguridad entre el Japón y los Estados Unidos, en 1960. Hay asimismo luchas en Francia e Italia. Esas luchas, en la medida en que son batallas, entran en mi perspectiva de análisis. Por ejemplo, para reflexionar sobre los problemas que ellas suscitan, el Partido Comunista no se ocupa de la lucha misma. Todo lo que pregunta es: "¿A qué clase pertenece usted? ¿Libra esta lucha como representante de la clase proletaria?". No se aborda en absoluto el aspecto estratégico, a saber: ¿qué es la lucha? Mi interés se centra en la incidencia de los propios antagonismos: ¿quién se incorpora a la lucha? ¿Con qué y cómo? ¿Por qué existe esta lucha? ¿En qué se apoya? No tuve la suerte de leer sus libros, pero a menudo oí hablar de sus actividades prácticas y su obra. En consecuencia, me alegraría mucho escuchar su opinión sobre lo que acabo de decir.

1 Alusión a las luchas contra la construcción del nuevo aeropuerto de Tokio en el sitio agrícola de Narita. [N. del E.]

—Dentro de lo que usted acaba de decir hay algunos puntos en los que me siento en condiciones de profundizar la cuestión. Con ello quiero decir que podría proponer otras interpretaciones. Por otro lado, usted ha mencionado el problema de la voluntad con referencia a Nietzsche y Marx y después lo ha definido en lo tocante a las luchas, en el sentido en que se dice "lucha de clases", y para terminar ha propuesto una serie de problemas que son de actualidad. Me gustaría profundizar todos esos aspectos. Podría considerar otros puntos de vista, tras lo cual me gustaría volver a hacerle alguna pregunta.

Al principio usted dijo que había que distinguir entre el pensamiento del propio Marx y el marxismo, habida cuenta de que Marx es un ser que existió en un pasado histórico y clásico. Yo también dije siempre que Marx, el hombre, era diferente del marxismo. En ese aspecto, en consecuencia, estoy completamente de acuerdo con usted. Comprendo muy bien ese punto de vista.

En lo que se refiere al tono profético de Marx, su profecía podría resumirse de esta manera: las clases desaparecerán, lo mismo que el Estado. En ese aspecto, hay Estados que tienen por filosofía el marxismo. Los hay en Europa, así como en China y la Rusia soviética. Esos países no procuran de ningún modo desmantelar el Estado filosófico y, por lo demás, ejercen el poder justamente al no desmantelarlo. Para tomar la expresión que usted acaba de utilizar, esto lleva a empobrecer considerablemente la imaginación política actual. Al respecto, si en vez de decir: "¡Por eso, justamente, se puede liquidar el marxismo!", uno procura hacerse cargo de su defensa, esto es lo que puede decir: el Estado desaparecerá algún día, al igual que las clases. Ahora bien, en nuestros días uno y otras existen en forma temporaria, antes de desaparecer. En el fondo se trata de un problema temporario, y cabe admitir la situación como una forma temporaria. Simplemente, lo que no es admisible es el tipo de poder consistente en sustantivar el Estado, que no es más que una forma provisoria, perder el tiempo con él y erigirlo en un modo de dominación. Los Estados socialistas parecen efectivamente incluirse en esta categoría y quedar más fijados que nunca en ese sentido. Sin embargo, me parece que la filosofía de Estado –o el Estado filosófico– que existe en los hechos bajo una forma temporaria y la negación del principio mismo de esa filosofía no son de la misma naturaleza.

Siempre pensé que se puede distinguir el hecho de que una filosofía se realice en un Estado provisorio y el de negar una filosofía que domina

efectivamente el Estado, que ya no es más que una modalidad de poder y que se autojustifica. Por otra parte, lo que usted enunció globalmente sobre este punto me parece equivaler a lo siguiente: el hecho mismo de preguntarse cuál es la manera adecuada de comprender a Marx participa ya del empobrecimiento de la imaginación política actual, y es un problema completamente zanjado desde hace tiempo. Al respecto, tengo mis reservas y no puedo seguirlo. Creo que hay que distinguir de manera tajante lo que corresponde al principio y las modalidades de poder que existen realmente en los Estados marxistas; me parece que son dos cosas diferentes. El problema no es el hecho de que el marxismo haya construido su poder sobre una filosofía de Estado o sobre un Estado filosófico; es ante todo un problema de ideas. En la historia, la suma de las voluntades individuales y las realizaciones prácticas no aparece necesariamente como motor de la sociedad. ¿Por qué la historia parece siempre fundada en el azar y aparece como un fracaso de las ideas? A mi juicio, se debe profundizar, más allá del marxismo, el problema de que la historia no parezca tener ninguna relación con las voluntades individuales. Ahora bien, la suma de las voluntades individuales incluye, para hablar como Hegel, la moral y la ética práctica. La completa eliminación de ese problema, reducido a la voluntad general o la voluntad de las clases, ¿no ha generado una inadecuación filosófica? ¿El problema no se debería al hecho de que la suma de las voluntades individuales instaladas en el poder y la voluntad que se manifiesta como un poder total se presentan como totalmente diferentes? ¿No se podría ahondar en ese punto, en cuanto principio? Para ir un poco más lejos en mis ideas, creo que la concepción de que el desarrollo de la historia sólo está dominado por el azar debe ponerse en tela de juicio.

Me explico. Esto querría decir que un encadenamiento infinito de azares crea una necesidad. Y, si se admite que el azar entraña siempre la necesidad, la cuestión de si la historia está dominada por uno o por otra equivale a definir el límite a partir del cual un encadenamiento de azares se transforma en necesidad. Me parece entonces que, en lugar de liquidarla como usted hace, en razón de que empobrece la política, la profecía filosófica e histórica de Marx sigue siendo valedera.

Así, me costó aceptar con facilidad la idea de Nietzsche de que la historia sólo está dominada por el azar y no hay ni necesidad ni causalidad. A mi entender, Nietzsche tenía una visión sumaria sobre la relación entre el azar y la necesidad. Se dejaba guiar por su intuición o, mejor, por cuestio-

nes de sensibilidad. Habrá que profundizar en este problema, a saber, el de la relación entre el azar y la necesidad. Y en ese concepto, el pensamiento de Marx puede seguir siendo un modelo político, vivo y real. Usted, con su obra, me hace pensar que habría que ahondar un poco más en el problema del azar y la necesidad, el del límite a partir del cual un encadenamiento de azares se transforma en necesidad, así como el problema de la extensión y el territorio de esa transformación. Esos son los puntos sobre los que querría interrogarlo.

En lo que atañe a la teoría de la voluntad, temo que, si no le resumo el historial del marxismo en el Japón desde la Segunda Guerra Mundial, le costará comprender cómo puede la teoría de la voluntad incluir problemas que van de la filosofía del Estado a la religión, la ética, la conciencia de sí. El marxismo japonés de la posguerra procuró resucitar el armazón idealista de Hegel, que Marx no había rechazado –se lo llama "materialismo subjetivo"–, a la vez que lo vació en el molde del materialismo marxista que se había desarrollado en Rusia. Creo que es una actitud diametralmente opuesta al proceder del marxismo francés. El marxismo subjetivo japonés intentó resucitar todo un territorio hegeliano –la filosofía del Estado, la teoría de la religión, la moral individual y hasta la conciencia de sí– incluyéndolo íntegramente en el marxismo. En ese movimiento se busca sintetizar todo el sistema hegeliano bajo la forma de una teoría de la voluntad.

Si yo desarrollara esta cuestión en la dirección que usted ha indicado, correríamos el riesgo de extraviarnos. Prefiero, pues, explicarme con un poco más de precisión. En la evolución del materialismo en el Japón después de la guerra o, mejor dicho, más allá de esa evolución, aspiré a considerar el dominio de la teoría de la voluntad como la determinación interior de la conciencia práctica a la manera de Hegel. Y para tratar de escapar al tema ético que aparece como si estuviera en suspenso, dividí la totalidad de ese territorio en tres: el de la voluntad común, el de la voluntad dual y el de la voluntad individual.

Hace un rato usted dijo que, cuando se menciona la lucha de clases en Marx, sería preciso no poner el acento en las clases, sino resolver el problema de la lucha desde el punto de vista de la voluntad. Y se preguntó: ¿quién pelea contra quién? ¿Cómo? O: ¿con quién es justo pelear? Agregó que estas preguntas se imponían en nuestros días. Me parece que puedo elaborar todo eso a mi manera, pero me digo que, antes de llegar allí, el marxismo tendría que preguntarse en primer lugar cómo se deshi-

zo de los problemas de la voluntad dual y la voluntad individual, desplazando la significación de la lucha de clases hacia la voluntad común en cuanto motor de la historia. Por otra parte, en el marxismo japonés y el proceso de su desarrollo y su tratamiento, la definición del concepto de clase no es igual a la de, por ejemplo, Althusser en Francia o Lukács en Alemania. Cuando nosotros decimos clase estamos convencidos de que debe definírsela sobre una base socioeconómica y en cuanto idea. Siempre estimé que la clase comportaba un doble problema: el de la idea y el que es real y social.

Consideré por tanto que había que examinar ante todo el concepto de clase. Supongo que la cuestión evolucionó de otro modo en el marxismo europeo. En lo que toca a los problemas concretos, me gustaría referirme a los diez años previos a la Segunda Guerra Mundial, a la propia guerra y a los diez años que le siguieron, es decir, a toda la historia de la posguerra. Me pregunto entonces si la determinación de la naturaleza por medio de la voluntad de poderío en Nietzsche y la determinación del estado natural, en el sentido vulgarizado por Engels, están tan lejos una de otra. Nietzsche consideró la historia como un proceso en cuyo transcurso los hombres se mueven en virtud de una voluntad de poderío que los sobrepasa. En el estado natural, los hombres sufren la guerra, la violencia, el desorden, la muerte, etc., y Nietzsche estima que todo eso está en la naturaleza humana. A su entender, la conciencia y la moral humana aparecen cuando se sofoca toda esa naturaleza. Prueba de que veía la naturaleza humana desde el prisma del Leben *biológico. Engels situaba el estado ideal un poco más arriba que la determinación de la naturaleza. A saber, en la vida gregaria que constituye el comunismo primitivo. Creo que ese estado no existió. En mi opinión, Engels consideraba que ese ideal constituía a la vez el origen y el fin. Si me remito a mi experiencia intelectual en torno de la Segunda Guerra Mundial, esas dos maneras de pensar están representadas en el militarismo imperial japonés y en las manifestaciones intelectuales, que no tienen diferencias fundamentales entre sí, del fascismo y el estalinismo. Nuestra problemática se situaba en la constatación de que esos dos pensamientos no eran verdaderamente diferentes y había que rechazarlos en conjunto.*

Si se sitúa en los hechos el objetivo de la lucha a la que usted se refiere, en el sentido en que se dice "lucha de clases", será inevitable, me temo, que esa lucha se encuentre aislada por completo. Creo que es así en el Japón

y probablemente en todo el mundo. Cuando uno se pregunta contra qué lucha, no es sólo contra el capitalismo sino también contra el socialismo. De tal manera, el problema persigue por doquier a la realidad y la cosa termina por ser necesariamente una lucha aislada en el mundo. No se puede contar con nada y uno queda ineluctablemente arrinconado. Pero si se busca elaborar esta situación como un problema intelectual o filosófico, el resultado también es una completa separación del mundo. Me pregunto, en síntesis, si estar así arrinconados no es el destino que nos ha tocado. Elaboro mis ideas sobre este tema con gran pesimismo.

Ese es el punto sobre el que querría interrogarlo. Nietzsche rechazó todo el dominio abarcado por la teoría hegeliana de la voluntad, tachada por él de concepto vil que sofoca la naturaleza humana, y tengo la sensación de que, del mismo modo, usted desarrolla su método luego de haber hecho, con habilidad, tabla rasa del aislamiento, la soledad, las pasiones o la negrura que Nietzsche rechazaba, o de todo lo que usted quiera: por ejemplo, la rigidez. Al contrario, parece ocuparse con destreza de las relaciones entre las cosas en un nivel próximo a los conceptos estructuralmente similares del álgebra, es decir, las cosas, los hechos virtuales. Y al hacerlo, me da la impresión de que usted conjura esa suerte de sensación de aislamiento en el mundo que personalmente yo siento. Me gustaría interrogarlo al respecto.

—Según creo entender, usted acaba de plantear un nuevo problema con algunas reservas acerca de lo que yo enuncié. Pero en lo fundamental estoy de acuerdo con usted. Más que con sus ideas, siento plena coincidencia con sus reservas. Entre las preguntas, la primera era más o menos esta: ¿se puede terminar con el marxismo por la sencilla razón de que ha estado íntimamente ligado a las relaciones de poder estatal? ¿No podemos ahondar un poco más en la cuestión? Me gustaría responder lo siguiente: es, además, menos una respuesta que una proposición, pero me gustaría exponerla de manera un poco brutal.

Una vez que se considera el marxismo como el conjunto de los modos de manifestación del poder ligados, de una manera u otra, a la palabra de Marx, creo que el menor de los deberes de un hombre que vive en la segunda mitad del siglo XX es examinar en forma sistemática cada uno de esos modos de manifestación. Sufrimos hoy ese poder sea con pasividad, sea con

irrisión, sea con temor, sea por interés, pero hay que liberarse por completo de él. Hay que hacer un examen sistemático de esta cuestión, con la sensación real de ser totalmente libres con respecto a Marx.

Está claro que ser libre con respecto al marxismo no significa remontarse hasta la fuente para saber lo que Marx efectivamente dijo, aprehender su palabra en estado puro y considerarla como la única ley. Tampoco significa revelar, por ejemplo con el método althusseriano, cómo se malinterpretó la verdadera palabra del profeta Marx. Lo importante no está en ese tipo de cuestión de forma. Pero, como le he dicho, volver a verificar una tras otra la totalidad de las funciones de los modos de manifestación del poder que están ligados a la palabra misma de Marx constituye a mi parecer una tentativa valedera. Se plantea entonces, desde luego, el problema de cómo considerar la profecía.

Personalmente, lo que me atrae en la obra de Marx son las obras históricas, como sus ensayos sobre el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte, la lucha de clases en Francia o la Comuna.[2] La lectura de estas obras históricas llama vigorosamente la atención sobre dos cosas: los análisis realizados aquí por Marx, aun cuando no pueda estimarse que son del todo exactos, ya se refieran a la situación, las relaciones de antagonismo, la estrategia, los lazos de interés, superan con mucho –es innegable– los de sus contemporáneos, por su perspicacia, su eficacia, sus cualidades analíticas y, en todo caso, muestran una superioridad radical sobre las investigaciones posteriores.

Ahora bien, esos análisis, en las obras históricas, terminan siempre con palabras proféticas. Eran profecías sobre un futuro muy cercano, profecías a corto plazo: el año siguiente e incluso el mes siguiente. Pero puede decirse que casi todas las profecías de Marx

2 Karl Marx, *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852) [trad. cast.: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel, 1971]; *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1848-1850* (1850) [trad. cast.: *La lucha de clases en Francia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995], y *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (1871) [trad. cast.: *La guerra civil en Francia*, Moscú, Progreso, 1975]. [N. del E.]

eran falsas. Al analizar la situación de 1851-1852, justo después del golpe de Estado, dice que el hundimiento del Imperio está cerca; habla del fin del sistema capitalista y se equivoca con respecto al término de la dictadura burguesa. ¿Qué significa todo eso? Análisis de una rara inteligencia, y la realidad desmiente al punto los hechos que ellos anuncian. ¿Por qué?

Esto es lo que pienso. Me parece que lo que se produce en la obra de Marx es, en cierto modo, un juego entre la formación de una profecía y la definición de un blanco. El discurso socialista de la época estaba compuesto de dos conceptos, pero no conseguía disociarlos lo suficiente. Por una parte, una conciencia histórica o la conciencia de una necesidad histórica; en todo caso, la idea de que, en el futuro, tal cosa debería suceder proféticamente. Por otra, un discurso de lucha –un discurso, podríamos decir, que corresponde a la teoría de la voluntad–, que tiene por objetivo la determinación de un blanco a atacar. En los hechos, la caída de Napoleón III constituía menos una profecía que un objetivo a alcanzar a través de la lucha del proletariado. Pero los dos discursos –la conciencia de una necesidad histórica, a saber, el aspecto profético, y el objetivo de la lucha– no pudieron llevar a buen término su juego. Esto puede aplicarse a las profecías a largo plazo. Por ejemplo, la noción de la desaparición del Estado es una profecía errónea. Por mi parte, no creo que lo que pasa concretamente en los países socialistas permita presagiar la realización de esa profecía. Pero, desde el momento en que se define la desaparición del Estado como un objetivo, la palabra de Marx cobra una realidad jamás alcanzada. Se observa innegablemente una hipertrofia del poder o un exceso de poder tanto en los países socialistas como en los países capitalistas. Y creo que la realidad de esos mecanismos de poder, de una complejidad gigantesca, justifica, desde el punto de vista estratégico de una lucha de resistencia, la desaparición del Estado como objetivo.

Y bien, volvamos a sus dos preguntas, que se refieren por un lado a la relación entre la necesidad y el azar en la historia y, por otro, a la teoría de la voluntad. Con referencia a la necesidad histórica, ya expresé rápidamente mi opinión, pero lo que me interesa en primer lugar es lo que usted contó acerca de la evolución

del marxismo japonés después de la guerra, su especificidad y la posición que en él ocupa la teoría de la voluntad.

Creo que se trata de un problema fundamental. Me gustaría abundar en el sentido de sus dichos, al menos en la medida en que los he comprendido. La manera de pensar que consiste en abordar la voluntad en esta perspectiva es esencial: no existía en absoluto en la mente de un francés medio como yo. Comoquiera que sea, está claro, en efecto, que la tradición del marxismo francés ignoró el análisis de los diferentes niveles de la voluntad y el punto de vista sobre las especificidades de sus tres fundamentos. Lo cierto es que ese ámbito está totalmente inexplorado en Occidente. Al respecto, me parece necesario exponer la razón por la cual la importancia del problema de la voluntad no se ha comprendido ni analizado.

Para ello, habría que pensar en la existencia de una organización que lleva el nombre de Partido Comunista. Es un hecho que ha sido determinante en la historia del marxismo occidental. Pero jamás ha sido objeto de un análisis profundo. Esa organización carece de precedentes: no se la puede comparar con nada, no funciona en la sociedad moderna conforme al modelo del Partido Radical o del Partido Demócrata Cristiano. No es simplemente un grupo de individuos que comparten la misma opinión y participan en una misma lucha en procura de un mismo objetivo. Se trata, antes bien, de una organización más compleja. Hay una metáfora trillada y no la traigo a colación con malicia, pero su organización hace pensar infaliblemente en un orden monástico. No se ha dejado de discutir la naturaleza del partido: con respecto a la lucha de clases, a la revolución, ¿cuál es su objetivo, cuáles deben ser su papel y su función? Cualquiera sabe que todos esos problemas estaban en el centro de sus debates. La polémica se funda en lo que distingue a Rosa Luxemburgo de Lenin, lo que separa a la dirección socialdemócrata de Lenin. Por lo demás, la "Crítica del programa de Gotha"[3] ya planteaba el problema del funciona-

3 Karl Marx, "Kritik des sozialdemokratischen Programms von Gotha: der Gothaer Programmbrief" (1875) [trad. cast.: *Crítica del programa de Gotha*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1971]. [N. del E.]

miento del partido. Ahora bien, creo que, cuando se pusieron en primer plano la existencia del partido y sus diferentes problemas, la cuestión de la voluntad cayó en un completo abandono. En efecto, si se sigue el concepto del partido leninista –no fue Lenin, con todo, el primero en imaginarlo, pero se le da ese nombre porque se lo concibió en su torno–, esto es lo que debe ser el partido.

Primero, es una organización gracias a cuya existencia el proletariado accede a una conciencia de clase. En otras palabras, a través del partido las voluntades individuales y subjetivas se convierten en una especie de voluntad colectiva. Pero esta última debe ser, sin falta, monolítica como si fuera una voluntad individual. El partido transforma la multiplicidad de las voluntades individuales en una voluntad colectiva. Y en virtud de esta transformación, constituye a una clase como sujeto. Para decirlo de otro modo, hace de ella una suerte de sujeto individual. Así se torna posible la idea misma de proletario. "El proletariado existe porque existe el partido." El proletariado puede existir por la existencia del partido, y a través de ella. El partido es, por consiguiente, la conciencia del proletariado, al mismo tiempo que, para este en cuanto único sujeto individual, su condición de existencia. ¿No es esa la primera razón por la cual no pudieron analizarse en sus justos valores los diferentes niveles de la voluntad?

Otra razón procede del hecho de que el partido es una organización dotada de una jerarquía estratificada. Y funcionó sin duda dentro de ese orden sólidamente jerarquizado –mucho antes de la teoría leninista, la socialdemocracia alemana ya se desenvolvía así–, excluyendo y prohibiendo esto o aquello. No era otra cosa que una organización que excluía a los elementos heréticos y que, al proceder de esa manera, procuraba concentrar las voluntades individuales de los militantes en una suerte de voluntad monolítica. Esta voluntad monolítica era precisamente la voluntad burocrática de los dirigentes. Como las cosas discurrieron de ese modo, esta segunda razón hizo que el problema de la voluntad, tan importante, no fuera verdaderamente abordado. En otras palabras, el partido siempre podía autojustificarse de una manera u otra en lo referido a sus actividades, sus decisiones y su papel. Cualquiera que fuera la situación, podía invocar la teoría de Marx

como la única verdad. Marx era la única autoridad y, debido a ello, se consideraba que las actividades del partido encontraban en él su fundamento racional. En consecuencia, el partido absorbía las múltiples voluntades individuales y, a su vez, la voluntad del partido desaparecía bajo la máscara de un cálculo racional conforme a la teoría que hacía las veces de verdad. Así, los diferentes niveles de la voluntad no podían sino escapar al análisis. El problema de la articulación de las voluntades individuales con los otros niveles de voluntad en la revolución y la lucha me parece a mí también un tema esencial que nos incumbe. Y hoy, justamente, esas múltiples voluntades comienzan a asomar en la brecha de la hegemonía de la que era dueña la izquierda tradicional. Para serle sincero, en mis obras este problema no se expone en la medida en que debería, y apenas lo mencioné en *La voluntad de saber*, bajo la forma de la estrategia del punto de vista del poder de Estado. Puede ser que esta teoría de la voluntad, o el análisis de sus niveles heterogéneos, funcionen con mayor eficacia en el Japón que en cualquier otra parte. Hay quizás una especificidad del Partido Comunista Japonés o una relación con la filosofía oriental. Pues bien, a ese respecto, me gustaría hablar del otro problema que usted abordó: a saber, la tonalidad muy sombría y solitaria que revisten necesariamente las luchas.

Este aspecto de la lucha apenas ha sido objeto de atención en Europa o en Francia. Podemos decir, en todo caso, que se le ha prestado demasiado poca. ¿Por qué? Rocé uno de los motivos al responder a la pregunta anterior. El primero es el hecho de que en las luchas el objetivo siempre queda oculto tras la profecía. Así, los aspectos solitarios se borraron igualmente bajo la máscara de la profecía. El segundo motivo es el siguiente. Como se consideraba que sólo el partido era el auténtico dueño de la lucha, y ese partido era una organización jerárquica capaz de una decisión racional, las zonas teñidas de una umbrosa locura, a saber, la parte de sombra de las actividades humanas e incluso las zonas de una oscura desolación –aunque esa fuese la suerte infalible de todas las luchas–, tropezaban con dificultades para surgir a la plena luz del día. Probablemente sólo obras no teóricas sino literarias –como no sea, tal vez, la obra de Nietzsche– hablaron de ellas. No me parece perti-

nente insistir aquí en la diferencia entre la literatura y la filosofía, pero es indudable que, en el plano de la teoría, no se llegó a hacer justicia a ese aspecto sombrío y solitario de las luchas.

Precisamente por eso es menester echar plena luz sobre este aspecto insuficiente de la teoría. Habrá que destruir la idea de que la filosofía es el único pensamiento normativo. Es preciso que las voces de una cantidad incalculable de sujetos hablantes resuenen, y hay que hacer hablar a una experiencia innumerable. El sujeto hablante no debe ser siempre el mismo. No deben resonar únicamente las palabras normativas de la filosofía. Hay que hacer hablar a toda clase de experiencias, prestar oídos a los afásicos, los excluidos, los moribundos. Puesto que nosotros estamos afuera, en tanto que ellos hacen efectivamente frente al aspecto sombrío y solitario de las luchas. Creo que la tarea de un practicante de la filosofía que viva en Occidente es prestar oídos a todas esas voces.

—Al escucharlo he tomado conocimiento, en muchos puntos, de ideas que hasta aquí no había podido leer en sus libros. Muchas cosas se han aclarado; eso ha sido muy instructivo para mí y le estoy sumamente agradecido por ello.

Hay sólo un punto sobre el cual me gustaría expresar mi opinión: se refiere a su mención del método de Lenin. ¿Qué hizo este? ¿Cómo se transformaron a continuación el partido leninista y la Unión Soviética? ¿Qué pasa hoy en día? En vez de abordar todos estos problemas, prefiero limitarme a las ideas de Lenin y decir algunas palabras sobre mis divergencias con usted.

Esta es una crítica que aparece naturalmente no bien intentamos resucitar la teoría de la voluntad: reprocho a Lenin el haber identificado la voluntad del Estado y el órgano del Estado.

A la pregunta "¿qué es el Estado?", Lenin respondió que era el órgano de la represión de clase. Se deduce de ello que el problema de saber cómo resistir a la represión engloba toda la cuestión del Estado. Ahora bien, históricamente el Estado metió mano en la religión, la filosofía, el derecho, las costumbres, pero toda esta problemática queda barrida. La única pregunta planteada es saber cómo librar la lucha de liberación de las clases contra el órgano de represión de las clases. Por consiguiente, quedan sin explorar todos los problemas históricos y actuales que entraña el Estado.

En cambio, en respuesta a la pregunta "¿qué es el Estado?", hemos pensado: desde el momento en que se postula el poder estatal, es la manifestación de la voluntad. Entiendo por ello que el Estado no es sinónimo de gobierno como órgano de represión de las clases. El gobierno es, de alguna manera, el cuerpo de la voluntad del Estado, pero no es la voluntad misma de este. Creo que hay que distinguir ante todo la voluntad del Estado y el órgano del Estado. Podríamos hablar de culto de la lucha de clases: como el fin justificaba los medios, se hacía completa abstracción de los problemas de la moral, el bien y el mal y la religión; sin llegar a ignorarlos, no se les atribuía más que un sentido subsidiario o secundario. Todo eso porque, probablemente, se identificaban desde el inicio la voluntad del Estado y el órgano del Estado, en la referencia inmediata a la represión de las clases.

Esta es una crítica que formulé, en relación con la concepción del Estado en Lenin, en el plano de las ideas. Al escucharlo hablar a usted, me dije que, al menos sobre ese punto, debía expresar mi opinión. En lo que concierne a los problemas específicos que usted desarrolla, hay muchos sobre los cuales querría interrogarlo. En varios puntos, además, creí notar que compartíamos una serie de temas sobre los cuales también me gustaría hacerle preguntas. Pero en cuanto a los problemas esenciales, sobre los cuales reflexiono en este momento y que me cuesta un tanto dilucidar, creo que en mayor o menor medida usted me ha respondido.

Le ruego que me perdone por haberlo aburrido con preguntas difíciles. Le estoy infinitamente agradecido por su paciencia. Ya me expresé lo suficiente y me gustaría mucho que usted pudiese poner fin a nuestra conversación.

—Estoy muy contento de haberlo escuchado y le agradezco de todo corazón. Todo lo que usted me dijo me habrá de ser muy útil. Puesto que, por una parte, gracias a su manera de plantear los problemas, me ha señalado a la perfección los límites del trabajo que he realizado hasta aquí y lo que todavía le falta, por carencia de ideas claras. Y, sobre todo, me interesó muy en particular el problema que usted plantea en términos de teoría de la voluntad, y tengo la convicción de que puede ser un punto de partida pertinente para toda una serie de problemáticas.

Cuando veo el simple resumen de su trabajo y la lista de sus obras, compruebo que los temas son el fantasma individual y el

problema del Estado. Por otra parte, como acaba de mencionar, usted ha dedicado un ensayo a la voluntad colectiva como matriz de la formación de un Estado. Para mí, ese problema es apasionante. Este año doy un curso sobre la formación del Estado y analizo, digamos, las bases de los medios de realización estatal en un período que va del siglo XVI al siglo XVII en Occidente, o, mejor, el proceso en cuyo transcurso se forma lo que se da en llamar razón de Estado. Pero choqué contra una parte enigmática que ya no puede resolverse con el mero análisis de las relaciones económicas, institucionales o culturales. Hay en ella una especie de sed gigantesca e irreprimible que fuerza a volverse hacia el Estado. Podríamos hablar de deseo de Estado. O, para utilizar los términos de los que nos hemos valido hasta aquí, podríamos reformularlo como voluntad de Estado. De uno u otro modo, es obvio que ya no se puede escapar a este tipo de cosa.

Cuando se trata de la formación de un Estado ya no es cuestión de personajes como el déspota o de su manipulación por hombres pertenecientes a la casta superior. Pero no puede dejar de decirse que había en ello una suerte de gran amor, de voluntad inasible. Como ya era plenamente consciente de eso, tuve mucho que aprender de lo que usted me contó hoy y siento mucha curiosidad por conocer sus otros trabajos, en los que usted se ocupa del Estado desde la perspectiva de la teoría de la voluntad.

Deseo vivamente que sus libros se traduzcan al francés o el inglés. Si no, me encantaría poder, sea en Tokio o en París, o a través de una correspondencia, intercambiar ideas con usted, porque al parecer abordamos los mismos temas. Para nosotros, los occidentales, poder escuchar un discurso semejante es, en efecto, una experiencia muy valiosa e indispensable.

En particular, discutir un problema como el de la experiencia política, en nuestra época, no sólo prolongará mis ideas sino que también será, creo, un estímulo extremadamente enriquecedor para diversas reflexiones futuras.

Precisiones sobre el poder: respuestas a algunas críticas

[Entrevista con Pasquale Pasquino, febrero de 1978. Esta entrevista responde, no exclusivamente y sin mencionarlo, a un artículo del filósofo comunista Massimo Cacciari aparecido en el número de septiembre-octubre de 1977 de la revista *Aut-Aut* y titulado "'Razionalità' e 'irrazionalità' nella critica del politico in Deleuze e Foucault" (*Aut-Aut*, 161, pp. 119-133). Cacciari oponía a la concepción del poder desarrollada en *Vigilar y castigar* y *Rizoma* la táctica del Partido Comunista Italiano que se adueñaba, "poco a poco, día tras día, año tras año", del poder del Estado. A juicio de Cacciari, los análisis de los franceses legitimaban la autonomía y el Partido-Ejército, las dos palabras de organización de la extrema izquierda italiana. El 19 de noviembre de 1979, *L'Espresso* publicó sin conocimiento de Foucault tres extractos de esta entrevista como respuesta *ad hominem* a Cacciari, con el título de "Polemiche furiose: Foucault e i comunisti italiani. Retrogrado! Prepotenti! Piagnone! Gulaghisti!" (*L'Espresso*, 46). Seguía una respuesta de Cacciari en la que este acusaba a Foucault de "ver verdugos por todas partes"; cf. Michel Foucault, "Lettera de Michel Foucault a *L'Unità*", *L'Unità*, 55(285), 1° de diciembre de 1978, p. 1; versión francesa: "Lettre de Foucault à *L'Unità*", en *DE*, vol. 2, núm. 254, p. 718.]

—*Desde* Vigilar y castigar, *digamos, sus investigaciones comenzaron a poner en evidencia el predominio de las relaciones y las tecnologías de poder. Esto generó problemas y dificultades en el campo intelectual y político. En los Estados Unidos se preguntan en qué disciplina universitaria debe situarse su trabajo, mientras que en Italia el interrogante es, antes bien, cuál es el efecto político de su discurso.*

1) ¿Cómo definiría hoy el campo de su trabajo y cuáles podrían ser sus implicaciones políticas?

2) En sus análisis no habría diferencia entre ideología y mecanismos de poder y entre ideología y realidad. Este tipo de análisis, esta indiferencia-

ción –que se le reprocha–, no sería más que un eco de lo que existe, una confirmación de lo real.

3) La metáfora del panóptico de Bentham –a la cual se procura reducir todos sus análisis– remitiría a una transparencia absoluta del poder que ve todo.

4) El concepto de resistencia puede actuar fácilmente como elemento de contraste, límite externo del análisis que haría aparecer frente a él el Poder con P mayúscula. En realidad, usted piensa y dice probablemente lo contrario, en particular en La voluntad de saber, *pero aquí hay un problema al que, sin duda, se verá obligado a volver.*

—Es indudable que vale la pena, a modo de introducción, decir algo sobre el problema de la amalgama, porque creo que es un hecho importante. Tengo la impresión de que la operación ha consistido en lo siguiente: entre lo que dice Deleuze, lo que dice Foucault y lo que dicen los nuevos filósofos no hay diferencia. Supongo, pero habría que verificarlo, que se ha asimilado a esta amalgama un cuarto adversario, la teoría de las necesidades radicales, que me parece bastante importante en la Italia actual y de la que el PCI quiere igualmente deshacerse. Volvemos a encontrar aquí algo digno de destacarse: es la vieja táctica, política e ideológica al mismo tiempo, del estalinismo, que consiste en tener siempre un único adversario. Incluso y sobre todo cuando se combate en varios frentes, es menester procurar que la batalla parezca una batalla contra un solo adversario. Hay mil diablos, decía la Iglesia, pero un solo príncipe de las tinieblas... y estos hacen lo mismo. Uno de los resultados de esa actitud fue, por ejemplo, el socialfascismo, en el preciso momento en que había que pelear contra el fascismo, pero la pretensión era combatir al mismo tiempo a la socialdemocracia. Existió también la categoría de hitlero-trotskismo o el titismo* como elemento común a todos los adversarios. Y el proceder, por tanto, se mantuvo y es absolutamente el mismo.

En segundo lugar, se trata de un procedimiento judicial que ha tenido un papel bien preciso en todos los procesos, los de Mos-

* "Titismo" hace referencia al régimen del mariscal Tito. [N. del T.]

cú y los de las democracias populares luego de la guerra, y que equivale a decir: como usted es un solo y el mismo adversario, le pediremos ante todo que rinda cuenta no sólo de lo que ha dicho, sino también de todo lo que no ha dicho, si uno de sus sedicentes aliados o cómplices lo ha dicho. Totalización de los pecados en cada una de las cabezas acusadas. E incluso: usted advertirá con claridad que se contradice, puesto que, aunque sea un solo y el mismo adversario, dice una cosa pero también su contraria. Rendir cuenta, por lo tanto, de lo que se ha dicho y de lo contrario de lo que se ha dicho.

Hay asimismo un tercer elemento que me parece importante y que consiste en la asimilación del enemigo y el peligro. Cada vez que aparece algo que, con respecto a situaciones dadas, tácticas reconocidas, temas ideológicos dominantes, representa un peligro, vale decir un problema planteado o la necesidad de un cambio de análisis, no hay que tomarlo jamás como un peligro o un acontecimiento, sino denunciarlo de inmediato como un adversario. Para referirme a un ejemplo concreto, creo que los análisis del poder en el discurso institucionalizado del marxismo no tienen sino un lugar relativamente restringido. El hecho de que el problema haya sido planteado –no por mí, aclarémoslo, sino por muchísima otra gente, otras cosas y otros procesos– constituye un nuevo acontecimiento. Frente a ello, los diferentes partidos comunistas, y el italiano en particular, no reaccionaron diciendo: esto es nuevo, tal vez debamos tomarlo en consideración; no, lo que dijeron fue: si es nuevo, es un peligro y en consecuencia un adversario.

Esos elementos, en mi opinión, merecen destacarse como basamento de las polémicas actuales.

En continuidad con lo que acabo de exponer, encontramos también la operación de "reducción al sistema". Frente a análisis de ese tipo, frente a los problemas, con referencia a los cuales, además, los análisis no son más que tentativas de respuesta, imperfectas, torpes –en este aspecto no me hago ninguna ilusión–, se procura extraer enseguida de ellos una serie de tesis, por caricaturescas que puedan ser y por arbitrario que sea el vínculo entre las tesis extraídas y lo que se ha dicho en concreto: el objetivo consiste en llegar a una formulación de tesis que autorice algo así como

una condena; condena dictada sobre la base de la comparación exclusiva entre dichas tesis y las del marxismo, es decir tesis justas.

Creo que puede encontrarse la puesta en práctica de todos esos procedimientos en la enorme ficción que algunos comunistas construyeron con referencia a lo que yo hago. Me parece que puede afirmarse con toda serenidad que, entre lo que me atribuyen y lo que yo dije, no hay casi relación alguna. Se me atribuye, por ejemplo, una concepción naturalista del deseo, y esto ya da para morirse de risa. Podría quizás acusárselos de estupidez, y se ha hecho; pero creo que el problema debe más bien plantearse, pese a todo, en el plano de su cinismo. Me refiero a que saben muy bien que dicen mentiras y es fácil demostrarlo; saben bien que cualquier lector honesto que lea lo que escriben sobre mí y lo que yo he escrito se dará cuenta de que son mentiras. Pero su problema, y su fuerza, residen en el hecho de que su interés no está en lo que dicen, sino en lo que hacen cuando dicen cualquier cosa. Y lo que hacen consiste precisamente en la construcción de un enemigo último, la utilización de un procedimiento judicial, el desarrollo de un procedimiento de condena, en el sentido político judicial: eso es lo único que les interesa. Es preciso que el individuo sea condenable y condenado. Importa poco la naturaleza de las pruebas sobre la base de las cuales se lo condena, puesto que –bien lo sabemos– en una condena lo esencial no estriba en la calidad de las pruebas sino en la fuerza de quien la dicta.

En lo que toca a la reducción de mis análisis a la figura simple que es la metáfora del panóptico, creo que en este caso también se puede responder en dos niveles. Se puede decir: comparemos lo que me atribuyen con lo que he dicho; y aquí es fácil mostrar que los análisis del poder que he realizado no se reducen en modo alguno a esa figura, ni siquiera en el libro donde fueron a buscarla, es decir *Vigilar y castigar*. De hecho, si muestro que el panóptico fue una utopía, una especie de forma pura elaborada a fines del siglo XVIII para proponer la fórmula más cómoda de un ejercicio constante del poder, inmediato y total, y si, en consecuencia, hice ver el nacimiento, la formulación de esa utopía, su razón de ser, también es cierto que mostré al punto que se trataba precisamente de una utopía que jamás había funcionado tal como

se la describía, y que toda la historia de la prisión –su realidad– consiste justamente en haber pasado siempre al costado de ese modelo. Había, admitámoslo, un funcionalismo en el sueño de Bentham, pero nunca hubo funcionalidad real de la prisión: su realidad siempre estuvo contenida en diferentes series estratégicas y tácticas que tenían en cuenta una realidad densa, pesada, ciega, oscura. Hay que tener, por tanto, una perfecta mala fe para decir que propuse una concepción funcionalista de la transparencia del poder. En cuanto a los otros libros, ni hablemos: en *La voluntad de saber* procuré indicar cómo deberían llevarse a cabo los análisis del poder, en qué sentido podían orientarse, y todas esas indicaciones giraban en torno del tema del poder como serie de relaciones complejas, difíciles, jamás funcionalizadas y que en cierto sentido no funcionan jamás. El poder no es omnipotente, omnisciente; ¡al contrario! Si las relaciones de poder produjeron formas de investigación, análisis de los modelos de saber, fue precisamente porque el poder no era omnisciente sino ciego, y porque estaba en un callejón sin salida. Si se ha constatado el desarrollo de tantas relaciones de poder, de tantos sistemas de control, de tantas formas de vigilancia, fue precisamente porque el poder seguía siendo impotente. Con respecto a la naturaleza de mis análisis, es fácil, pues, mostrar que lo que se me atribuye es una mentira lisa y llana. Es interesante entonces tomar las cosas en otro nivel y tratar de comprender lo que hacen mis críticos cuando profieren una mentira tan fácil de desenmascarar: y en este punto creo que recurren a la técnica de la inversión del reproche. En el fondo, es cierto que la pregunta que yo hacía, la hacía tanto al marxismo como a otras concepciones de la historia y la política, y consistía en lo siguiente: en comparación con, por ejemplo, las relaciones de producción, ¿las relaciones de poder no representan un nivel de realidad a la vez complejo y relativamente, pero sólo relativamente independiente? En otras palabras, yo proponía la hipótesis de que existe una especificidad de las relaciones de poder, un espesor, una inercia, una viscosidad, un desarrollo y una inventiva que les son propios y que es necesario analizar. Y decía sencillamente: acaso todo esto no sea tan simple como creemos, y esta afirmación se fundaba al mismo tiempo en análisis y en una

experiencia. La experiencia es la de la Unión Soviética, pero también la de los partidos comunistas, porque sesenta o setenta años de experiencia contemporánea nos han enseñado que la idea de la toma del aparato de Estado, de su extinción, del centralismo democrático, se reducía a fórmulas maravillosamente simples que no tenían de ningún modo en cuenta lo que pasaba en el nivel del poder. Y esto es cierto tanto en el caso de la Unión Soviética como en el de cualquier partido comunista. Esta afirmación, además, no era tan simple como podía suponerse, dado que se fundaba en análisis históricos; es evidente, por ejemplo, que desde el siglo XVI el problema del arte del gobierno –cómo gobernar, con qué técnicas, gracias a la instauración de qué tipos de procedimientos, con qué instrumentos– fue un problema decisivo para todo Occidente. Cómo debemos gobernar, cómo aceptamos ser gobernados...

Por lo tanto, mi problema consistía en decir: vean, el problema del poder es complejo, y en mostrar en qué sentido lo es, con todas las consecuencias que esto puede tener aún en la política actual; la respuesta de los comunistas fue la siguiente: ¿usted habla de simplicidad y sostiene que las cosas son más complicadas de lo que se cree? Pero es usted quien da pruebas de la concepción más simplificadora, y redujeron entonces todo lo que yo decía a la forma simple del panóptico, que no representaba más que un elemento de mi análisis. Inversión del reproche: procedimiento abogadil.

Otro punto sobre el cual podríamos decir algo es la reducción de los análisis de las tecnologías de poder a una suerte de metafísica del Poder con P mayúscula, que los rebaja a ser un dualismo de enfrentamiento entre ese poder y resistencias mudas, sordas, de las que jamás se dirá nada. Se reconstruiría, pues, una especie de conflicto dual. Ante todo, jamás empleo la palabra poder con mayúscula; son ellos quienes lo hacen. En segundo lugar, cierto marxista francés sostiene que para mí el poder es endógeno y que yo habría construido un verdadero círculo ontológico al deducir el poder del poder. Afirmación estúpida y ridícula, toda vez que siempre intenté hacer lo contrario. Tomemos un ejemplo, la *Historia de la locura*, el primer libro que escribí y en el cual busqué en parte afrontar ese problema. Tenía ante mí instituciones psiquiá-

tricas, donde el poder de la administración, del prefecto, de los médicos, de la familia, funcionaba a pleno frente a los enfermos mentales. Si hubiera querido hacer, como ellos pretenden, una ontología del Poder con mayúscula, habría tratado de describir la génesis de esas grandes instituciones de poder y centrado el análisis exclusivamente en el plano de la institución y la ley, la relación de fuerzas reglamentada o no de conformidad con la cual se ejercía la violencia contra la locura o los locos. Intenté, al contrario, mostrar cómo, según esos recortes, habían podido formarse en un momento dado esas relaciones de fuerzas, esas instituciones y toda esa retícula de poder. ¿A partir de qué? A partir de los procesos económicos y demográficos que surgen con claridad a fines del siglo XVI, cuando el problema de los pobres, los vagabundos y las poblaciones fluctuantes se plantea como problema económico y político y se busca resolverlo con todo un arsenal de instrumentos y armas (la ley sobre los pobres, el encuadramiento más o menos forzado y, por último, el encierro, en particular el producido en París y el resto de Francia en 1660-1661). Quería saber, por tanto, de qué manera ese haz de relaciones de poder que encerró la locura y la definió como enfermedad mental podía ser otra cosa que una pura y simple relación de poder, una pura y simple afirmación tautológica del tipo: yo, la razón, ejerzo el poder sobre ti, la locura. De qué manera, al contrario, podía nacer una relación de poder dentro de una transformación muy diferente que era al mismo tiempo la condición para que esas relaciones y esos procesos económicos pudiesen reglamentarse, controlarse, y así sucesivamente. Quería precisamente mostrar la heterogeneidad del poder, es decir, el hecho de que siempre tiene origen en otra cosa y no en sí mismo.

Podría decirse lo mismo, por ejemplo, en lo concerniente a la prisión. Hacer un análisis del poder en términos de afirmación ontológica habría significado preguntarse qué era la ley penal y deducir la prisión de la esencia misma de la ley que condena el crimen. A la inversa, mi tentativa consistió en reinsertar la prisión en el marco de tecnologías que son, es cierto, tecnologías de poder, pero que nacen en los siglos XVII y XVIII, vale decir, en el momento en que toda una serie de problemas económicos y

demográficos plantean de nuevo la cuestión de lo que he llamado economía de las relaciones de poder. Los sistemas de tipo feudal, o los del tipo de las grandes monarquías administrativas, ¿eran aún válidos cuando se trataba de irrigar las relaciones de poder en un cuerpo social cuyas dimensiones demográficas, sus movimientos de población, sus procesos económicos, son lo que han llegado a ser? Todo eso, por ende, tiene su origen en otra cosa; y no hay poder, sino relaciones de poder, que se originan necesariamente, como efectos y condiciones, en otros procesos.

Pero esto no constituye más que un aspecto del problema que quería abordar; el otro aspecto es el de las resistencias. Si me hiciera una concepción ontológica del poder, estaría de un lado el Poder con mayúscula, especie de instancia lunar, supraterrenal, y de otro las resistencias de los desventurados que están obligados a plegarse al poder. Creo que un análisis de esa índole es completamente falso; puesto que el poder nace de una pluralidad de relaciones que se injertan en otra cosa, nacen de otra cosa y hacen posible otra cosa. De allí el hecho de que, por una parte, esas relaciones de poder se inscriban dentro de luchas que son por ejemplo de carácter económico o religioso, de lo cual se deduce que las luchas no nacen fundamentalmente contra el poder; pero, por otra, las relaciones de poder abren un espacio en cuyo seno las luchas se desarrollan. En el siglo XVIII, por ejemplo, se desplegó toda una serie de luchas muy interesantes en torno de la delincuencia, el sistema penal, el aparato judicial: luchas del pueblo contra los notables, luchas de los intelectuales contra los viejos aparatos, luchas del aparato judicial contra el nuevo personal político y tecnocrático que ejercía el poder, al menos en algunos Estados, y que procuraba deshacerse de las viejas estructuras. Si hay luchas de clases –y sin duda las hubo–, invisten ese campo, lo dividen, lo surcan, lo organizan. Pero hay que resituar las relaciones de poder dentro de las luchas y no suponer que por un lado está el poder y por otro aquello sobre lo cual se ejerce, y que la lucha se desarrolla entre el poder y el no poder.

A la inversa de esta oposición ontológica entre poder y resistencia, yo diría que el poder no es otra cosa que cierta modificación, la forma a menudo diferente de una serie de conflictos que cons-

tituyen el cuerpo social, conflictos de tipo económico, político. El poder es pues algo así como la estratificación, la institucionalización, la definición de técnicas, instrumentos y armas que son útiles en todos esos conflictos. Esto es lo que puede considerarse en un momento dado como cierta relación de poder, cierto ejercicio del poder. Con tal de que sea claro que ese mismo ejercicio –en cuanto no es, a fin de cuentas, otra cosa que la fotografía instantánea de luchas múltiples y en continua transformación–, ese mismo poder, se transforma sin descanso. No hay que confundir una situación de poder, un tipo de ejercicio, una distribución o economía determinadas del poder en un momento dado, con simples instituciones de poder como pueden serlo, por ejemplo, el ejército, la policía o la administración.

Para terminar, otra cosa que se me reprochó es que, habiéndome liberado del viejo concepto de ideología que permitía poner en juego lo real contra las falsas interpretaciones que de él se hacían, y funcionar sobre la base del dispositivo de desmitificación –las cosas son de otro modo y no como se presentan–, efectuaba un achatamiento [*mise à plat*] de los discursos en el plano de lo real al reducir mis análisis a una mera reproducción de la realidad, de tal manera que mi discurso no era más que un simple eco reaccionario que no hacía sino confirmar las cosas. También en este caso hay que comprender qué hacen quienes dicen una cosa de este tipo. En efecto, ¿qué significa: usted no hace más que repetir lo real? Ante todo, puede querer decir: usted no hace más que repetir lo que ya se dijo; yo respondería entonces: muéstrenme que ya se dijo. ¿Lo dijeron ustedes? Si me dicen: usted no hace más que repetir lo real en el sentido de que lo que digo es verdad, entonces estoy de acuerdo y les agradezco ese reconocimiento. Es cierto que quise decir precisamente lo que pasó. Pero no les agradecería sino a medias, porque, en el fondo, no es exactamente eso lo que quise hacer.

Sobre los análisis que hago y de los cuales ellos dicen que se limitan a reproducir la realidad, otros dirían: no es verdad en absoluto, sino lisa y llana imaginación. Los psiquiatras franceses de inspiración más o menos marxista intentaron decirlo con referencia a la *Historia de la locura,* con dudoso éxito, por lo demás. Intentaron decir que era una fábula.

En realidad, lo que quiero hacer, y ahí está la dificultad del intento, consiste en efectuar una interpretación, una lectura de cierto real, de tal manera que, por un lado, la interpretación pueda producir efectos de verdad y, por otro, esos efectos de verdad puedan convertirse en instrumentos dentro de luchas posibles. Decir la verdad para que esta sea atacable. Descifrar un estrato de realidad de modo tal que de él surjan las líneas de fuerza y de fragilidad; los puntos de resistencia y los puntos de ataque posibles, los caminos trazados y los atajos. Lo que procuro poner de relieve es una realidad de luchas posibles. Era así en el caso de la *Historia de la locura*; es bastante curioso, además, que ese libro, que dice explícitamente: hablaré de lo que sucedió con la locura y la enfermedad mental entre, *grosso modo*, la segunda mitad del siglo XVII y comienzos del siglo XIX –no fui más allá de Pinel–, los psiquiatras lo hayan leído como un libro de antipsiquiatría. ¡Como si hablara de la situación mental! Tenían razón y se equivocaban al mismo tiempo. Se equivocaban, porque no era verdad, yo no hablaba de eso; pero había con todo algo cierto en su reacción epidérmica y airada, porque, en realidad, leer la historia de esta manera significaba en efecto trazar en las realidades contemporáneas caminos posibles, que se convirtieron a continuación, por medio de las transformaciones indispensables, en caminos realmente seguidos. El efecto de verdad que trato de producir está en esa manera de mostrar que lo real es polémico. Esto vale también para la prisión, para el problema de la delincuencia. También en ese ámbito se trata de un libro que aborda setenta años de historia de las instituciones penales: 1760-1830/1840. Prácticamente en todas las reseñas se dijo que el libro habla de la situación actual, pero no lo suficiente porque desde entonces las cosas han cambiado. Sin embargo, yo no hablo de la situación actual. Hago una interpretación de la historia, y el problema –que no resuelvo– es saber cuál es el uso posible de esos análisis en la situación actual.

Y en este punto creo que debemos hacer intervenir el problema de la función del intelectual. Es absolutamente cierto que –cuando escribo un libro– me niego a tomar una posición profética que consista en decir a la gente: esto es lo que tienen que hacer, e incluso: esto está bien, aquello no. Les digo: así es como, *grosso*

modo, me parece que sucedieron las cosas, pero las describo de tal manera que queden trazadas las vías de ataque posibles. Con ello, sin embargo, no fuerzo ni obligo a nadie a atacar. Es un asunto de incumbencia personal el que decida, a propósito de las prisiones, de los asilos psiquiátricos, de esto o de aquello, acometer unas cuantas acciones; digo entonces que la acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente diferente de esas intervenciones escritas y librescas: es un problema de grupos, de compromiso personal y físico. Uno no es radical por haber pronunciado algunas fórmulas: no, el radicalismo es físico, el radicalismo concierne a la existencia.

Entonces, para volver a los comunistas, diría que carecen de ese radicalismo. Carecen de él porque para ellos el problema del intelectual no consiste en decir la verdad, dado que jamás se pidió a los intelectuales del Partido Comunista que dijeran la verdad; se les pidió que tomaran una posición profética y dijeran: esto es lo que hay que hacer, que es, desde luego, adherir simplemente al PC, actuar como el PC, estar con el PC, votar al PC. En otras palabras, lo que el PC pide al intelectual es ser la correa de transmisión de imperativos intelectuales, morales y políticos que el partido pueda utilizar directamente. En cuanto al intelectual que toma una posición del todo diferente, consistente en decir a la gente: querría producir efectos de verdad que sean tales que puedan utilizarse para una batalla posible, conducida por quienes lo deseen, en formas por inventar y organizaciones por definir, esa libertad que dejo al término de mi discurso a quien quiera hacer o no algo, de esa libertad, la gente del PC no habla. Es precisamente lo contrario de lo que querrían que yo hiciese, porque para el PC el verdadero intelectual es aquel que proclama la realidad, explica cómo debería ser y asegura de inmediato que será como debe ser el día en que todos actúen como el Partido Comunista. Posición exactamente contraria a la mía, porque es eso lo que no perdonan. Comprenden pues lo que hago, pero no lo que digo, o al menos corren el riesgo –y esto, lo reitero, es verdaderamente sorprendente– de mostrar a los ojos de todos que no comprenden lo que digo. Pero no les preocupa, ya que su problema es prevenir lo que hago, condenarlo y, por lo tanto, prohibir que la gente lo

haga o lo acepte, volverlo inaceptable. Y, habida cuenta de que no pueden decir: lo que él hace es inaceptable, dicen: lo que él dice es falso. Pero, para decirlo, están obligados a mentir y hacerme decir lo que no digo. Por eso creo que esa prosa difundida sobre la mía no es materia de discusión. Antes bien, hay que comprender con exactitud la razón de sus ataques. Y si ellos comprenden bien lo que hago, por mi parte querría hacer comprender lo que ellos hacen cuando dicen esas mentiras.

M. Foucault. Conversación sin complejos con el filósofo que analiza las "estructuras del poder"

[Entrevista con Jerry Bauer, 1978.][1]

—¿Por qué usted, sin ser antropólogo, se interesa más, desde un punto de vista filosófico, en la estructura de las instituciones que en los mecanismos evolutivos?

—Lo que trato de hacer –y siempre traté de hacer desde mi primer verdadero libro, *Historia de la locura en la época clásica*– es poner en tela de juicio por medio de un trabajo intelectual diferentes aspectos de la sociedad, mostrando sus debilidades y sus límites. De todas maneras, mis libros no son proféticos y tampoco un llamado a las armas. Me irritaría intensamente que pudiera vérselos bajo esa luz. La meta que se proponen es explicar del modo más explícito –aun cuando a veces el vocabulario sea difícil– las zonas de la cultura burguesa y las instituciones que influyen directamente sobre las actividades y los pensamientos cotidianos del hombre.

—La palabra clave de todos sus libros parece ser "poder", ya se lo entienda en el sentido de poder disciplinario, poder de la medicina mental o poder omnipotente de la pulsión sexual…

—Está claro, procuré definir las estrategias del poder en ciertos ámbitos. Por ejemplo, *Vigilar y castigar* se inicia con un "teatro del terror", la puesta en escena espectacular que acompañaba las ejecuciones públicas hasta el siglo pasado. Se suponía que ese

1 Esta entrevista debió pasar por el filtro de dos traducciones (J. Bauer es un fotógrafo norteamericano, y la entrevista se tradujo en primer lugar al italiano), lo que explica las probables diferencias de estilo respecto de otros textos de Michel Foucault. [N. del E.]

ceremonial clamoroso y carnavalesco en el cual la mano omnipotente de la justicia hacía ejecutar la sentencia bajo la mirada de los espectadores grababa su mensaje de manera indeleble en las mentes de estos. Con frecuencia el castigo excedía la gravedad del delito, y de ese modo se reafirmaban la supremacía y el poder absoluto de la autoridad. En nuestros días el control es menos severo y más refinado, pero no por ello menos aterrador. Durante el transcurso de nuestra vida todos estamos atrapados en diversos sistemas autoritarios; ante todo en la escuela, después en nuestro trabajo y hasta en nuestras distracciones. Cada individuo, considerado por separado, es normalizado y transformado en un caso controlado por una IBM. En nuestra sociedad, estamos llegando a refinamientos de poder en los que ni siquiera habrían soñado quienes manipulaban el teatro del terror.

—¿Y qué podemos hacer?

—El punto en que nos encontramos está más allá de cualquier posibilidad de rectificación, porque la concatenación de esos sistemas ha seguido imponiendo este esquema hasta hacerlo aceptar por la generación actual como una forma de la normalidad. Sin embargo, no se puede asegurar que sea un gran mal. El control permanente de los individuos lleva a una ampliación del saber sobre ellos, el cual produce hábitos de vida refinados y superiores. Si el mundo está en trance de convertirse en una suerte de prisión, es para satisfacer las exigencias humanas.

—No sólo crítico, usted es, además, un rebelde.

—Pero no un rebelde activo. Jamás desfilé con los estudiantes y los trabajadores, como lo hizo Sartre. Creo que la mejor forma de protesta es el silencio, la total abstención. Durante mucho tiempo me parecieron intolerables los aires que se daban algunos intelectuales franceses y que les flotaban encima de la cabeza como las aureolas en algunos cuadros de Rafael. Por eso me fui de Francia. Me marché a un exilio total y maravilloso, primero en Suecia, donde dicté clases en la Universidad de Uppsala, y después en

un lugar que es todo lo contrario, Túnez, donde viví en Sidi Bou Said. De esa luz mediterránea puede decirse sin lugar a dudas que acentúa la percepción de los valores. En África del Norte se toma a cada uno por lo que vale. Cada uno debe afirmarse por lo que dice y hace, no por lo que ha hecho o por su renombre. Nadie pega un salto cuando se dice "Sartre"…

—Ahora usted es aclamado como el lógico sucesor de Sartre…

—Sartre no tiene sucesores, así como yo no tengo predecesores. Su intelectualismo es de un tipo extremadamente inusual y particular. Y hasta incomparable. Pero el mío no es de ese tipo. No siento ninguna compatibilidad con el existencialismo tal como lo definió Sartre. El hombre puede tener un control completo de sus propias acciones y su propia vida, pero hay fuerzas capaces de intervenir que no pueden ignorarse. Para serle franco, prefiero la sensibilidad intelectual de R. D. Laing. En su ámbito de competencia, Laing tiene algo que decir y lo vuelca en el papel con claridad, espíritu e imaginación. Habla en función de su experiencia personal, pero no hace profecías. ¿Por qué, entonces, habríamos de formular profecías, cuando estas rara vez se cumplen? De la misma manera, admiro a Chomsky. Tampoco él profetiza: actúa. Participó activamente en la campaña norteamericana contra la Guerra de Vietnam, con sacrificio de su trabajo pero en el marco de su profesión de lingüista.

—Aparentemente, usted insiste mucho en la vida mental opuesta a la vida física.

—La vida mental abarca todo. ¿No dice Platón más o menos esto: "Jamás estoy tan activo como cuando no hago nada"? Hacía referencia, desde luego, a las actividades intelectuales, que en el plano físico casi no exigen, tal vez, otra cosa que rascarse la cabeza.

—¿Sus intereses siempre fueron filosóficos?

—Como mi padre, me incliné hacia la medicina. Pensaba especializarme en psiquiatría, por lo cual trabajé tres años en el hospital Sainte-Anne de París. Tenía veinticinco años, era muy entusiasta –idealista, por así decirlo– y contaba con una buena cabeza y un montón de grandes ideas. ¡Aun en ese momento! Fue entonces cuando conocí a alguien a quien llamaré Roger, un internado de veintidós años. Lo habían mandado al hospital porque sus padres y amigos temían que se hiciese mal y terminara por autodestruirse durante una de sus frecuentes crisis de angustia violenta. Nos hicimos buenos amigos. Lo veía varias veces al día durante mis guardias en el hospital, y empezó a caerme simpático. Cuanto estaba lúcido y no tenía problemas, parecía muy inteligente y sensato, pero en algunos otros momentos, sobre todo los más violentos, era preciso encerrarlo. Lo trataban con medicamentos, pero ese tratamiento demostraba ser insuficiente. Un día me dijo que nunca lo dejarían irse del hospital. Ese horrible presentimiento provocaba un estado de terror y este, a su vez, generaba angustia. La idea de que podía morir lo inquietaba mucho y llegó a pedir que le hicieran un certificado médico donde constara que nunca lo dejarían morir; como está claro, la solicitud se consideró ridícula. Su estado mental se deterioró y al final los médicos llegaron a la conclusión de que, si no se intervenía con rapidez de la forma que fuera, se mataría. Así, con el consentimiento de su familia, procedieron a hacer una lobotomía frontal a ese joven excepcional, inteligente, pero incontrolable… Por más que el tiempo pase, y haga yo lo que haga, no consigo olvidar su rostro atormentado. Muchas veces me pregunté si la muerte no era preferible a una no existencia, y si no se nos debería brindar la posibilidad de hacer lo que queramos con nuestra vida, sea cual fuere nuestro estado mental. En mi opinión, la conclusión evidente es que aun el peor dolor es preferible a una existencia vegetativa, porque la mente tiene realmente la capacidad de crear y embellecer, incluso a partir de la más desastrosa de las existencias. De las cenizas siempre surgirá un fénix…

—*Lo veo optimista.*

—En teoría, pero la teoría es la práctica de la vida. En el fondo de nosotros mismos sabemos que todos los hombres deben morir. La meta inevitable hacia la cual nos dirigimos desde el momento en que nacemos queda entonces demostrada. De todas formas, la opinión común parece ser diferente: todos los hombres se sienten inmortales. ¿Por qué, si no, seguirían los ricos abultando sus cuentas bancarias y haciéndose construir suntuosas viviendas? La inmortalidad parecería ser la preocupación del momento. Por ejemplo, algunos científicos están muy atareados en calcular, por medio de máquinas de alta tecnología, acontecimientos que deberían verificarse dentro de millares de años. En los Estados Unidos hay un interés creciente por la hibernación del cuerpo humano, al que en una época ulterior debería volver a llevarse a la temperatura normal. Cada año la preocupación por la inmortalidad aumenta, aunque una cantidad cada vez más grande de personas mueran de un infarto a causa del tabaco y la alimentación excesiva. Los faraones nunca encontraron la solución al problema de la inmortalidad, ni siquiera cuando se hicieron enterrar con sus riquezas, que esperaban llevar consigo. Dudo mucho de que seamos nosotros quienes resolvamos ese problema. Algunas palabras bien escogidas pueden ser más inmortales que una masa de ectoplasma congelado…

—Y estamos de nuevo hablando del poder…

—Alcanzar la inmortalidad es la máxima aspiración del poder. El hombre sabe que es destructible y corruptible. Se trata de taras que ni siquiera la mente más lógica podría racionalizar. Por eso el hombre se vuelve hacia otras formas de comportamiento que lo hacen sentirse omnipotente. A menudo son de naturaleza sexual.

—Usted ha hablado de ellas en el primer volumen de su Historia de la sexualidad.

—Algunos hombres y algunas sociedades consideran que mediante la imposición de controles a las manifestaciones sexuales y el acto sexual es posible imponer el orden en general. Se me ocu-

rren varios ejemplos. Hace poco, en China se propusieron lanzar una campaña en las escuelas contra la masturbación de los jóvenes, una iniciativa que invita a trazar una comparación con la campaña que la Iglesia emprendió en Europa hace prácticamente dos siglos. Me atrevería a decir que hace falta un Kinsey chino para descubrir cuál fue el éxito obtenido. ¡Sospecho que esto es como prohibirle a un pato acercarse al agua! En Rusia, la homosexualidad es aún un gran tabú, y de ser sorprendido en flagrante delito de violación de la ley uno termina en la cárcel y en Siberia. De todas formas, en Rusia hay probablemente tanta homosexualidad como en otros países, pero sigue encerrada en el clóset. Objetivamente, es muy curioso que para desalentar la homosexualidad se encierre a los culpables en la cárcel, en estrecho contacto con otros hombres… Se dice que en la calle Gorki hay tanta prostitución de ambos sexos como en la *place* Pigalle. Como siempre, la represión no ha conseguido sino hacer más seductores los encuentros sexuales, y aún más excitante el peligro cuando se lo corre con éxito. La prostitución y la homosexualidad están explotando tanto en Rusia como en las otras sociedades represivas. Es poco común que sociedades como esas, sedientas de poder como suelen serlo, tengan en esos ámbitos visiones intuitivas.

—¿Por qué elegir el sexo como chivo expiatorio?

—¿Y por qué no? El sexo existe y representa el noventa por ciento de las preocupaciones de la gente durante gran parte de las horas de vigilia. Es el impulso más fuerte que se conozca en el hombre; en diferentes aspectos, más fuerte que el hambre, la sed y el sueño. Disfruta incluso de cierta mística. Se duerme, se come y se bebe con otros, pero el acto sexual –al menos en la sociedad occidental– se considera como una cuestión del todo personal. Por supuesto, en ciertas culturas africanas y aborígenes se lo trata con la misma desenvoltura que a los demás instintos. La Iglesia heredó los tabúes de las sociedades paganas, los manipuló y elaboró doctrinas que no siempre se fundan en la lógica o la práctica. Adán, Eva y al mismo tiempo la serpiente perversa se convirtieron en imágenes en blanco y negro de comprensión inmediata, que

podían constituir un punto de referencia aun para las mentes más simples. El bien y el mal tenían una representación esencial. La significación de "pecado original" pudo grabarse de manera indeleble en las mentes. ¿Quién habría podido prever que la imagen residual iba a sobrevivir durante tantos siglos?

—En Vigilar y castigar *usted habló de la tortura como un medio de control, pero en la* Historia de la sexualidad *puso en evidencia controles mucho más sutiles.*

—Los controles psicológicos son siempre más eficaces que los controles físicos. También en ese ámbito la Iglesia fue precursora con sus visiones del paraíso y el infierno y su promesa de un alivio bendito y una gratificación en la confesión. ¿Y qué podría ser más edificante que un alma lavada y blanqueada que deja el confesonario? No es otra cosa que un refinamiento del viejo concepto pavloviano de castigo y recompensa. Si se elige la puerta buena –la del confesonario, claro está–, se obtiene como recompensa un prontuario virgen hasta la semana siguiente. ¡Demasiado irresistible para no aceptarlo!

—A pesar de que, de manera cada vez más débil, la Iglesia sigue, de todos modos, controlando nuestros hábitos sexuales.

—También se siguen leyendo los cuentos de los Grimm, aunque nadie los tome en serio. Cuando Pablo VI proclamó su oposición a la contracepción, dudo mucho de que una multitud de católicas practicantes hayan tirado sus cajas de píldoras. En París, al menos, no vi muchas de esas cajas tiradas en la calle. La Iglesia perpetuó sus fábulas sexuales, fundadas en conjeturas acerca de lo que debe juzgarse normal. Nada más que a título de ejemplo: sólo la posición convencional del coito disfruta de la aprobación de la Iglesia. Por desdicha, no se toman en cuenta los pesos pesados, y alguna señora imprudente puede terminar con una costilla quebrada. La Iglesia insiste una y otra vez en su orientación machista. Durante siglos se calificó de herejía todo acto sexual que ella no aprobara. En el siglo XV quemaban en la hoguera a los sodomi-

tas practicantes, y las lesbianas sufrían la misma suerte porque se las consideraba brujas. Como sea, en nuestros días y en nuestra sociedad de orientación psiquiátrica, se mira con benevolencia cualquier cosa que pueda brindar placer al individuo. La psiquiatría se ha convertido en la nueva religión.

—¿A qué o a quién atribuye usted la erosión de la influencia ejercida por la Iglesia y la mayor comprensión hacia cualquier forma de práctica sexual?

—No podemos subestimar la influencia de un señor que se llama Freud. Sus teorías no siempre eran ciento por ciento correctas, pero en cada una de ellas había una parte de verdad. Freud trasladó la confesión de la rígida retórica barroca de la Iglesia al relajante diván del psicoanalista. La imagen de Dios ya no vino a resolver los conflictos: dejó su lugar al individuo mismo a través de la comprensión de sus actos. Esa resolución ya no era algo que podía obtenerse en cinco minutos de alguien que se declaraba superior porque estaba al servicio de una fuerza más elevada. Freud jamás tuvo esas pretensiones. El individuo debía ser su propio dios, por lo cual la responsabilidad de la culpa recaía por entero sobre sus hombros. ¡Y la responsabilidad siempre es lo más difícil de aceptar!

—¿No cree usted que el psicoanálisis se ha convertido en un instrumento expiatorio fácil para nuestro problema?

—Esa tendencia existe, pero más preocupante es quizás el hecho de que el psicoanálisis ya no sea un instrumento sino una fuente de motivación. Freud elaboró una teoría relativa a la precoz naturaleza sexual de los niños. Como es obvio, los psiquiatras no esperaban que los niños se prestaran a verdaderos actos sexuales; de todas maneras, no resultaba tan fácil explicar su manera de chupar el pecho o la búsqueda automática de tal o cual parte erógena de su propio cuerpo. Por desgracia, a continuación se llegaron a connotar en términos sexuales hasta la comida del niño, las historietas que leía o los programas de televisión que miraba. Sería fácil concluir que en todo eso los psicoanalistas leían más de lo que

realmente había. Así, esos niños quedan hoy encuadrados por un mundo sexualmente orientado –creado por accidente para ellos y no por ellos–, un mundo que, en esta fase del desarrollo, les ofrece bien pocas ventajas.

—En su último libro, Herculine Barbin llamada Alexina B.*, usted despliega el tema del cambio de sexo.*

—Estaba haciendo algunas investigaciones para la *Historia de la sexualidad* en los archivos del departamento de Charente-Maritime cuando me cayó en las manos la extraordinaria relación del caso de una mujer cuyo estado civil debió rectificarse y a la que hubo que anotar como hombre. Los casos de cambio de sexo son corrientes en nuestra época, pero en general se trata de hombres que se convierten en mujeres. Vienen a la mente de inmediato ejemplos como el de Christine Jorgensen, que después fue actriz, o el de la célebre Jan Morris.[2] Como sea, la mayoría de las mujeres transformadas en hombres tenían, al parecer, los órganos de los dos sexos y la transformación estaba determinada por la preponderancia de la hormona masculina o la hormona femenina. El caso de Alexina B.[3] fue extraordinario no sólo debido al aspecto físico, sino también a la masa de documentos exhaustivos y de acceso inmediato: esencialmente, informes de médicos y abogados. En consecuencia, pude estudiarlo en sus grandes líneas. Alexina B. descubrió la incongruencia de su propia personalidad cuando

2 George, convertido en Christine Jorgensen a raíz de la intervención realizada en 1951 en Dinamarca por C. Hamburger, G. Stürup y E. Dahl-Iversen, escribió más adelante su autobiografía: *Christine Jorgensen: Personal Autobiography*, Nueva York, Paul Erikson, 1967. El periodista James Morris, convertido en Jan Morris luego de operaciones realizadas en Casablanca en 1972, presentó el relato de su experiencia en *Conundrum*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974 [trad. cast.: *El enigma*, Barcelona, RBA, 2011]. [N. del E.]

3 Véase Michel Foucault, "Présentation", en Abel Barbin, *Herculine Barbin, dite Alexine B.: mes souvenirs*, París, Gallimard, 1978, col. "Les vies parallèles", reeditada en *DE*, vol. 2, núm. 223, p. 499 [trad. cast.: "Presentación", en *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid, Revolución, 1985]. [N. del E.]

se enamoró de otra mujer. Si se tiene en cuenta que esto sucedía en el siglo XIX y, más aún, en una pequeña ciudad de provincia, es interesante advertir que ella no procuró reprimir sus sentimientos como desviaciones homosexuales y dejar todo como estaba. De haber sido así, no habría nada que escribir sobre el tema…

—Al parecer, usted siente una fascinación intensa por la exposición cronológica y el análisis de un acontecimiento real. También ha publicado Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano…

—Medio siglo, pero pocos kilómetros, separan a Pierre Rivière de Herculine Barbin. En cierto sentido, ambos reaccionaban contra el medio y la clase social en los que habían nacido. No considero que el acto de Pierre Rivière –si bien engloba un matricidio y tres homicidios– sea la afirmación de una mente atormentada o criminal. Es una manifestación de increíble violencia si se la compara con la de Herculine, pero la sociedad campesina normanda en la cual creció Pierre aceptaba la violencia y la degradación humanas como un elemento de la vida cotidiana. Pierre era un producto de su propia sociedad, así como Herculine lo era de su sociedad burguesa y nosotros lo somos de nuestro medio sofisticado y mecanizado. Después de cometido su crimen, Pierre podría haber sido capturado con mucha facilidad por los demás habitantes de la aldea, pero estos tenían la sensación de que no era un deber de la colectividad administrar justicia por su propia cuenta. Estaban convencidos de que era el padre de Pierre quien debía asumir el papel de vengador y rectificar la situación. Algunos críticos consideraron mi libro sobre Pierre Rivière como una reafirmación de la teoría existencial, pero en mi opinión eso es absurdo. Veo a Pierre como la imagen de la fatalidad de su tiempo, exactamente como Herculine reflejaba el optimismo de fines del siglo pasado, cuando el mundo era fluido y podía pasar cualquier cosa, cualquier locura.

—Pero Pierre Rivière podría convertirse fácilmente en una ilustración clínica extraída de la Historia de la locura en la época clásica…

—La psiquiatría contemporánea sostendría que Pierre se vio obligado a cometer su horrible crimen. Pero ¿por qué debemos situarlo todo en el límite entre salud mental y locura? ¿Por qué no podríamos aceptar la idea de que hay personas totalmente amorales que caminan por la calle y son absolutamente capaces de cometer homicidios o infligir mutilaciones sin experimentar sentimiento de culpa o escrúpulo de conciencia algunos? ¿Hasta qué punto Charles Manson está loco, hasta qué punto los asesinos de niños que deambulan en libertad por Inglaterra están locos? O, en una escala mucho más grande, ¿cuál era el grado de locura de Hitler? La psiquiatría puede llegar a conclusiones basadas en tests, pero aun el mejor de estos puede falsificarse. Yo me limito a sostener que todo debe juzgarse desde su propia perspectiva y no en función de precedentes eventualmente verificados. En la *Historia de la locura* traté, en sustancia, de investigar la aparición del concepto moderno de enfermedad mental y de las instituciones psiquiátricas en general. Me incliné a incorporar mis reflexiones personales sobre la locura y sus relaciones con la literatura, sobre todo cuando afectaba a grandes figuras como Nietzsche, Rousseau y Artaud. ¿Puede una forma de locura originarse en la soledad impuesta por la profesión literaria? ¿Es posible que la composición química de un escritor estimule metabólicamente las raíces de la locura? Estas no son, por cierto, preguntas que puedan encontrar respuesta mediante una simple presión sobre el teclado de una computadora IBM.

—¿Cuál es su posición con respecto a los diferentes movimientos de liberación sexual?

—El objetivo fundamental que se proponen es digno de admiración: producir hombres libres e ilustrados. Pero justamente el hecho de que se hayan organizado con arreglo a categorías sexuales –la liberación de la mujer, la liberación homosexual, la liberación de la mujer en el hogar– es en extremo perjudicial. ¿Cómo se puede liberar efectivamente a personas que están ligadas a un grupo que exige la subordinación a ideales y objetivos específicos? ¿Por qué el movimiento de liberación de la mujer sólo debe reunir a

mujeres? Para serle franco, ¡no estoy seguro de que aceptaran la adhesión de los hombres! Muchas veces, las filiales locales de los movimientos homosexuales son en la práctica clubes privados. La verdadera liberación significa conocerse a sí mismo y con frecuencia no puede alcanzarse por intermedio de un grupo, sea cual fuere.

—Hasta ahora la acción de masas parece haber sido eficaz.

—De todas formas, el pensamiento individual puede mover montañas… y hasta doblar cucharas. Y es el conocimiento el que estimula el pensamiento. Por eso, en libros como *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* traté de estructurar de manera orgánica el saber en esquemas de comprensión y acceso inmediatos. La historia es saber y, por lo tanto, los hombres pueden conocer a través de ejemplos de qué manera, en el transcurso de épocas pasadas, se afrontó la vida y se resolvieron sus problemas. La vida misma es una forma de autocrítica, dado que, aun en las más mínimas elecciones, es preciso efectuar una selección en función de múltiples estímulos. En *La arqueología del saber* intenté analizar el sistema de pensamiento que me es personal y el modo en que llegué a él. Se trata, con todo, de una operación que no habría podido llevar a cabo sin la ayuda de una buena cantidad de escritores y filósofos que estudié a lo largo de los años.

—A pesar de sus vastos conocimientos, o quizás a causa de ellos, hay muchas cosas que lo contrarían.

—Miro mi país, miro los demás países y llego a la conclusión de que carecemos de imaginación sociológica y política, y ello en todos los aspectos. En el plano social sentimos amargamente la falta de medios para contener y mantener el interés no de intelectuales, sino del común de los mortales. El conjunto de la literatura comercial masiva es de una pobreza lamentable, y la televisión, lejos de alimentar, aniquila. En el plano político hay en la hora actual muy pocas personalidades que tengan gran carisma o imaginación. ¿Y cómo podemos pretender entonces que la gente haga

un aporte valedero a la sociedad, si los instrumentos que se le proponen son ineficaces?

—¿Cuál sería la solución?

—Debemos empezar por reinventar el futuro, sumergiéndonos en un presente más creativo. Dejemos de lado Disneylandia y pensemos en Marcuse.

—No ha dicho nada de sí mismo, del lugar donde creció, el modo como se desenvolvió su infancia.

—Querido amigo, los filósofos no nacen… son, ¡y con eso basta!

Espacio, saber y poder

[Entrevista con Paul Rabinow, 1982.]

—En una entrevista que otorgó a geógrafos para la revista Hérodote,[1] *usted dijo que la arquitectura adquiere carácter político a fines del siglo XVIII. Pero política había sido, a no dudar, antes de esa fecha, por ejemplo durante el Imperio Romano. ¿En qué consiste la particularidad del siglo XVIII?*

—Mi formulación fue torpe. No quise decir, desde luego, que la arquitectura no era política antes del siglo XVIII y que recién llegó a serlo a partir de esa época. Sólo quise decir que en el siglo XVIII se constata el desarrollo de una reflexión sobre la arquitectura en cuanto función de los objetivos y las técnicas de gobierno de las sociedades. Se ve aparecer una forma de literatura política que se interroga sobre lo que debe ser el orden de una sociedad, lo que debe ser una ciudad, habida cuenta de las exigencias del mantenimiento del orden; habida cuenta, también, de la necesidad de evitar las epidemias, evitar las revueltas, promover una vida familiar conveniente y conforme a la moral. En función de esos objetivos, ¿cómo deben concebirse tanto la organización de una ciudad como la construcción de una infraestructura colectiva? ¿Y cómo deben construirse las casas? No digo que ese tipo de reflexión aparezca por primera vez en el siglo XVIII; me limito a decir que en ese siglo sale a la luz una reflexión profunda y gene-

1 Michel Foucault, "Questions à Michel Foucault sur la géographie", *Hérodote*, 1, enero-marzo de 1976, pp. 71-85, reeditada en *DE*, vol. 2, núm. 169, pp. 28-40 [trad. cast.: "Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía", en *Estrategias de poder: obras esenciales, II*, Barcelona, Paidós, 1999]. [N. del E.]

ral sobre estas cuestiones. Si se consulta un informe policial de la época –los tratados que se consagran a las técnicas de gobierno–, se comprueba que la arquitectura y el urbanismo ocupan un lugar muy importante. Eso es lo que quise decir.

—Entre los antiguos, en Roma o en Grecia, ¿cuál era la diferencia?

—En lo que respecta a Roma, se ve que el problema gira en torno de Vitruvio.[2] A partir del siglo XVI este es objeto de una reinterpretación, pero en ese mismo siglo –y con seguridad también en la Edad Media– se encuentra una buena cantidad de consideraciones emparentadas con las suyas; en la medida, al menos, en que se las considere como "reflexiones sobre". Los tratados dedicados a la política, al arte de gobernar, a lo que es un buen gobierno, no contenían en general capítulos o análisis referidos a la organización de las ciudades o a la arquitectura. La *República* de Jean Bodin[3] no incluye comentarios detallados acerca del papel de la arquitectura; en cambio, encontramos una cantidad de esos comentarios en los tratados de policía del siglo XVIII.

—¿Quiere decir que había técnicas y prácticas, pero no discursos?

—No dije que los discursos sobre la arquitectura no existieran antes del siglo XVIII. Ni que los debates referidos a ella antes del siglo XVIII estuvieran desprovistos de dimensión o significación política. Lo que quiero destacar es que a partir del siglo XVIII cualquier tratado que conciba la política como el arte de gobernar a los hombres comporta necesariamente uno o varios capítulos sobre el urbanismo, los equipamientos colectivos, la higiene

2 Marco Vitruvio, *De architectura libri decem*, Florencia, per haeredes Philippi Iuntae, 1522 [trad. cast.: *Los diez libros de arquitectura*, Madrid, Alianza, 1995]. [N. del E.]

3 Jean Bodin, *Les Six livres de la République*, París, J. Du Puys, 1576; reedición, París, Fayard, 1986, col. "Corpus des œuvres de philosophie en langue française" [trad. cast.: *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1985]. [N. del E.]

y la arquitectura privada. Capítulos que no encontramos en las obras consagradas al arte de gobernar que produce el siglo XVI. Este cambio no se advierte tal vez en las reflexiones de los arquitectos sobre su disciplina, pero es muy perceptible en las reflexiones de los políticos.

—¿Es válido decir, en consecuencia, que esto no correspondía necesariamente a un cambio en la teoría de la propia arquitectura?

—No. No era por fuerza un cambio en la mente de los arquitectos o en sus técnicas –aunque esto quede por probarse–, sino un cambio en la mente de los políticos, en la elección y la forma de atención que prestan a objetos que comienzan a ser de su incumbencia. En el transcurso de los siglos XVII y XVIII la arquitectura se convierte en uno de esos objetos.

—¿Podría decirnos por qué?

—Creo que está ligado a unos cuantos fenómenos, por ejemplo el problema de la ciudad y la idea, claramente planteada a comienzos del siglo XVII, de que el gobierno de un gran Estado como Francia debe, en última instancia, pensar su territorio conforme al modelo de la ciudad. Esta deja de percibirse como un lugar privilegiado, una excepción en un territorio constituido por campos, bosques y caminos. En lo sucesivo, las ciudades ya no son islas que escapan al derecho común. Ahora, con los problemas que plantean y las configuraciones específicas que adoptan, las ciudades sirven de modelos a una racionalidad gubernamental que va a aplicarse al conjunto del territorio.

Hay toda una serie de utopías o de proyectos de gobierno del territorio que cobran forma a partir de la idea de que el Estado es similar a una gran ciudad; la capital hace las veces de su plaza mayor, y los caminos son sus calles. Un Estado estará bien organizado cuando un sistema de policía tan estricto y eficaz como el que se asigna a las ciudades se extienda a la totalidad del territorio. En su origen, la noción de policía designaba únicamente un conjunto de reglamentos destinados a asegurar la tranquilidad de una ciu-

dad, pero en ese momento la policía se convierte en el tipo mismo de racionalidad para el gobierno de todo el territorio. El modelo de la ciudad pasa a ser la matriz a partir de la cual se producen los reglamentos que se aplican al conjunto del Estado.

A menudo, aun en la Francia de nuestros días, se comprende mal la noción de policía. Cuando se habla de esta a un francés, en él no evoca otra cosa que gente de uniforme o los servicios secretos. En los siglos XVII y XVIII la "policía" designaba un programa de racionalidad gubernamental. Se lo puede definir como el proyecto de crear un sistema de reglamentación de la conducta general de los individuos en el que todo esté controlado a tal punto que las cosas se mantengan por sí mismas, sin que sea necesaria intervención alguna. Esa es la manera bastante típicamente francesa de concebir el ejercicio de la "policía". Los ingleses, por su parte, no elaboraron un sistema comparable, debido a unas cuantas razones: a causa, por un lado, de la tradición parlamentaria, y a causa, por otro, de una tradición de autonomía local, comunal, para no decir nada del sistema religioso.

Podemos situar a Napoleón casi con exactitud en el punto de ruptura entre la vieja organización del Estado de policía del siglo XVIII (comprendido, claro está, en el sentido que mencionamos aquí y no en el sentido de Estado policial tal como lo conocemos en nuestros días) y las formas del Estado moderno, de las que él fue inventor. Comoquiera que sea, parece que en el transcurso de los siglos XVIII y XIX asomó la idea –con bastante rapidez en lo tocante al comercio, y con mayor lentitud en todos los otros ámbitos– de una policía que lograra penetrar, estimular, reglamentar y hacer casi automáticos todos los mecanismos de la sociedad.

Es una idea que desde entonces se ha abandonado. La cuestión se invirtió. Se la dio vuelta. Ya no nos preguntamos cuál es la forma de racionalidad gubernamental que conseguirá penetrar el cuerpo político hasta en sus elementos más fundamentales. Sino más bien: ¿cómo es posible el gobierno? Es decir, ¿qué principio de limitación debe aplicarse a las acciones gubernamentales para que las cosas adopten el cariz más favorable, para que se ajusten a la racionalidad del gobierno y no requieran intervención?

En este punto tercia la cuestión del liberalismo. Me parece que en ese momento resultó evidente que gobernar demasiado no era en absoluto gobernar: era inducir resultados contrarios a los deseados. Lo que se descubrió en la época –y fue uno de los grandes descubrimientos del pensamiento político de fines del siglo XVIII– es la idea de sociedad. La idea, a saber, de que el gobierno debe no sólo administrar un territorio, un dominio, y ocuparse de sus súbditos, sino también tratar con una realidad compleja e independiente, que tiene sus propias leyes y mecanismos de reacción, y tanto sus reglamentaciones como sus posibilidades de desorden. Esa nueva realidad es la sociedad. No bien se plantea la necesidad de manipular una sociedad, no puede considerarse que la policía sea capaz de penetrarla por completo. Se torna necesario reflexionar sobre ella, sobre sus propias características, sus constantes y sus variables.

—Se produce, por tanto, un cambio en la importancia del espacio. En el siglo XVIII hay un territorio, y el problema que se suscita es el de gobernar a sus habitantes: se puede mencionar el ejemplo de La Métropolitée *(1682) de Alexandre Le Maître*[4] *–tratado utópico sobre la manera de construir una capital–, o bien puede concebirse la ciudad como una metáfora o un símbolo del territorio y el modo de administrarlo. Todo esto es del orden del espacio, mientras que después de Napoleón la sociedad ya no está necesariamente tan espacializada...*

—Exacto. Por un lado ya no está tan espacializada, y por otro, empero, vemos aparecer una serie de problemas que son propiamente del orden del espacio. El espacio urbano tiene sus propios peligros: la enfermedad, por ejemplo la epidemia de cólera que hizo estragos en Europa a partir de 1830 y hasta alrededor de 1880; también la revolución, bajo la forma de las revueltas urbanas que estremecen todo el continente en la misma época. Esos

4 Alexandre Le Maître, *La Métropolitée, ou De l'établissement des villes capitales, de leur utilité passive et active...*, Ámsterdam, B. Boekholt, para J. Van Gorp, 1682.

problemas de espacio, que tal vez no fueran nuevos, cobran en lo sucesivo una importancia novedosa.

Segundo, los ferrocarriles definen un nuevo aspecto de las relaciones entre el espacio y el poder. Se supone que establecen una red de comunicaciones que ya no corresponde necesariamente a la red tradicional de caminos, sino que también deben tomar en cuenta la naturaleza de la sociedad y su historia. Más aún, están todos los fenómenos sociales engendrados por los ferrocarriles, trátese de las resistencias que generan, las transformaciones en la población o los cambios de actitud de la gente. Europa fue inmediatamente sensible a los cambios de actitud que ocasionaban los ferrocarriles. ¿Qué iba a pasar, por ejemplo, si resultaba posible casarse entre Burdeos y Nantes? Algo impensable antes. ¿Qué pasaría si los habitantes de Francia y Alemania podían encontrarse y aprender a conocerse? ¿La guerra sería todavía posible con la existencia de los ferrocarriles? En Francia tomó forma una teoría según la cual los ferrocarriles iban a favorecer la familiaridad entre los pueblos, y las nuevas formas de universalidad humana así producidas harían imposible la guerra. Pero lo que la gente no había previsto –aunque el alto mando militar alemán, mucho más sagaz que su par francés, haya tenido plena conciencia de ello– era que, al contrario, la invención del ferrocarril hacía mucho más fácil la guerra. La tercera innovación, que llegó más adelante, fue la electricidad.

Había pues problemas en las relaciones entre el ejercicio del poder político y el espacio del territorio, o el espacio de las ciudades: relaciones enteramente nuevas.

—En consecuencia, no era tanto como antes una cuestión de arquitectura. Usted describe, en cierto modo, técnicas de espacio...

—De hecho, a partir del siglo XIX, los grandes problemas de espacio son de naturaleza diferente. Lo cual no quiere decir que se olviden los problemas de orden arquitectónico. En lo concerniente a los primeros problemas a los que hice referencia –la enfermedad y los problemas políticos–, la arquitectura tiene un papel muy importante que cumplir. Las reflexiones sobre el urbanismo

y sobre la concepción de las viviendas obreras forman parte de la reflexión sobre la arquitectura.

—Pero la arquitectura misma, la Escuela de Bellas Artes, se ocupa de problemas de espacio completamente diferentes.

—Es verdad. Con el nacimiento de esas nuevas técnicas y esos nuevos procesos económicos vemos surgir una concepción del espacio que ya no toma su modelo de la urbanización del territorio tal como la concibe el Estado de policía, sino que va mucho más allá de los límites del urbanismo y la arquitectura.

*—Y por lo tanto, la École des Ponts et Chaussées...**

—Sí, la École des Ponts et Chaussées y el papel capital que tuvo en la racionalidad política de Francia forman parte de ese proceso. Quienes pensaban el espacio no eran los arquitectos sino los ingenieros, los constructores de puentes, caminos, viaductos, ferrocarriles, así como los egresados de los politécnicos que controlaban en la práctica los ferrocarriles franceses.

—¿La situación sigue siendo la misma hoy, o se asiste a una transformación de las relaciones entre los técnicos del espacio?

—Podemos constatar algunos cambios, por supuesto, pero creo que aún hoy los principales técnicos del espacio son quienes están encargados del desarrollo del territorio, la gente de Ponts et Chaussées...

—¿Los arquitectos, en consecuencia, ya no son necesariamente los dueños del espacio que eran antaño, o que creen ser?

—No. No son ni los técnicos ni los ingenieros de las tres grandes variables: territorio, comunicación y velocidad. Estas cosas escapan a su dominio.

* Escuela de ingeniería civil. [N. del T.]

—¿Algunos proyectos arquitectónicos, pasados o presentes, representan a su juicio fuerzas de liberación o de resistencia?

—No creo que sea posible decir que una cosa es del orden de la "liberación" y otra del orden de la "opresión". Hay unas cuantas cosas que pueden decirse con certeza acerca de un campo de concentración, en el sentido de que no es un instrumento de liberación, pero hay que tener en cuenta el hecho –en general ignorado– de que, si se exceptúan la tortura y la ejecución, que hacen imposible cualquier resistencia, sea cual fuere el terror que pueda inspirar un sistema determinado, siempre hay posibilidades de resistencia, de desobediencia y de construcción de grupos de oposición.

No creo, en cambio, en la existencia de algo que sea en términos funcionales –por su verdadera naturaleza– radicalmente liberador. La libertad es una práctica. En consecuencia, siempre puede haber, de hecho, una serie de proyectos que apunten a modificar algunas coacciones, a flexibilizarlas e incluso a romperlas, pero ninguno de esos proyectos puede, en virtud de su mera naturaleza, garantizar que la gente ha de ser automáticamente libre; la libertad de los hombres nunca es asegurada por las instituciones y las leyes que tienen por función garantizarla. Esa es la razón por la que se puede, en los hechos, eludir la mayor parte de dichas leyes e instituciones. No porque sean ambiguas, sino porque la "libertad" es lo que se debe ejercer.

—¿Hay ejemplos urbanos de ello? ¿O ejemplos que muestren el éxito de los arquitectos?

—Pues bien, hasta cierto punto está Le Corbusier, a quien hoy se describe –con cierta crueldad, que me parece perfectamente inútil– como una especie de criptoestalinista. Estoy seguro de que Le Corbusier estaba lleno de buenas intenciones, y lo que hizo estaba destinado, en realidad, a producir efectos liberadores. Es posible que los medios que proponía hayan sido, a fin de cuentas, menos liberadores de lo que él creía, pero, lo reitero, creo que nunca corresponde a la estructura de las cosas garantizar el ejercicio de la libertad. La garantía de la libertad es la libertad.

—Usted no considera a Le Corbusier, entonces, un ejemplo de éxito. Sólo dice que su intención era liberadora. ¿Puede darnos un ejemplo de éxito?

—No. *No puede* haber éxito en esto. Si encontráramos un lugar –y quizá lo haya– donde la libertad se ejerce efectivamente, descubriríamos que no es gracias a la naturaleza de los objetos sino, lo repito una vez más, gracias a la práctica de la libertad. Lo cual no quiere decir que, en resumidas cuentas, se pueda igualmente dejar a la gente en cuchitriles, con la idea de que no tendrán más que ejercer en ellos sus derechos.

—¿Significa entonces que la arquitectura no puede, en sí misma, resolver los problemas sociales?

—Me parece que la arquitectura puede producir, y produce, efectos positivos cuando las intenciones liberadoras del arquitecto coinciden con la práctica real de la gente en el ejercicio de su libertad.

—Pero ¿la misma arquitectura puede servir a metas diferentes?

—Decididamente. Permítame mencionar otro ejemplo: el familisterio de Jean-Baptiste Godin, en Guisa (1859). La arquitectura de Godin se dirigía explícitamente hacia la libertad. Tenemos en aquel algo que manifestaba la capacidad de trabajadores comunes y corrientes de participar en el ejercicio de su profesión. Era a la vez un signo y un instrumento bastante importantes de autonomía para un grupo de trabajadores. Y sin embargo, nadie podía entrar ni salir del familisterio sin ser visto por todos los demás: este es un aspecto de la arquitectura que podía ser absolutamente opresivo. Pero sólo podía serlo si la gente estaba dispuesta a utilizar su presencia para vigilar la de los otros. Imaginemos que en el familisterio se instala una comunidad que se entrega a prácticas sexuales ilimitadas: el sitio se reconvertiría en un lugar de libertad. Creo que es un poco arbitrario tratar de disociar la práctica efectiva de la libertad, la práctica de las relaciones sociales y las distribuciones espaciales. No bien sepa-

ramos estas cosas, se tornan incomprensibles. Cada una de ellas sólo puede comprenderse a través de otra.

—No faltó gente, sin embargo, que quiso inventar proyectos utópicos para liberar u oprimir a los hombres.

—Los hombres soñaron con máquinas liberadoras. Pero, por definición, no hay máquinas de libertad. Lo cual no quiere decir que el ejercicio de la libertad sea por completo insensible a la distribución del espacio, pero esto sólo puede funcionar cuando hay cierta convergencia; cuando hay divergencia o distorsión, el efecto producido es inmediatamente contrario al efecto buscado. Con sus propiedades panópticas, Guisa bien podría haberse utilizado como prisión. Nada era más sencillo. Es obvio que, en los hechos, el familisterio pudo muy bien servir de instrumento de disciplina y de grupo de presión bastante intolerable.

—De nuevo, pues, la intención del arquitecto no es el factor determinante más fundamental.

—Nada es fundamental. Eso es lo interesante del análisis de la sociedad. Y la razón por la cual nada me irrita más que esas preguntas –metafísicas por definición– sobre los fundamentos del poder en una sociedad o sobre la autoinstitución de la sociedad. No hay fenómenos fundamentales. Sólo hay relaciones recíprocas y desfases perpetuos entre ellas.

—Usted hizo de los médicos, los guardias penitenciarios, los sacerdotes, los jueces y los psiquiatras las figuras clave de las configuraciones políticas que implicaban la dominación. ¿Agregaría a los arquitectos a la lista?

—Vea, a decir verdad yo no buscaba describir figuras de dominación cuando hablé de los médicos y otros personajes del mismo tipo, sino más bien describir a personas a través de las cuales pasaba el poder o que son importantes en el campo de las relaciones de poder. El paciente de un hospital psiquiátrico está ubicado dentro de un campo de relaciones de poder bastante complejas,

que Erving Goffman analizó muy bien.[5] El sacerdote de una iglesia cristiana o católica (en las iglesias protestantes las cosas son un poco diferentes) es un eslabón importante en un conjunto de relaciones de poder. El arquitecto no es un individuo de esa clase.

Después de todo, el arquitecto no tiene poder sobre mí. Si quiero demoler o transformar la casa que ha construido para mí, instalar nuevos tabiques o agregar una chimenea, el arquitecto no tiene control alguno. En consecuencia, es preciso ponerlo en otra categoría, lo cual no quiere decir que no tenga nada que ver con la organización, la implementación del poder, y todas las técnicas por cuyo intermedio el poder se ejerce en una sociedad. Yo diría que hay que tomarlo en cuenta –tomar en cuenta su mentalidad, su actitud– en igual medida que sus proyectos, si se aspira a comprender una serie de técnicas de poder que se ponen en juego en la arquitectura, pero no es comparable a un médico, un sacerdote, un psiquiatra o un guardia penitenciario.

—En los medios arquitectónicos el "posmodernismo" suscitó recientemente mucho interés. También se ocupó mucho de él la filosofía, y pienso sobre todo en Jean-François Lyotard y Jürgen Habermas. No cabe duda de que la referencia histórica y el lenguaje cumplen un papel importante en la epistemе *moderna. ¿Cómo ve usted el posmodernismo, tanto desde el punto de vista de la arquitectura como en lo concerniente a las cuestiones históricas y filosóficas que plantea?*

—Creo que hay una tendencia bastante general y facilista, contra la cual habría que luchar, a hacer de lo que acaba de producirse el enemigo número uno, como si siempre fuera la principal forma de opresión de la que hubo que liberarse. Esta actitud simplista entraña varias consecuencias peligrosas: ante todo, una inclinación a buscar formas baratas, arcaicas o un tanto imaginarias de

5 Erving Goffman, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Garden City (Nueva York), Anchor Books, 1961 [trad. cast.: *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984]. [N. del E.]

felicidad, de las que la gente, en realidad, no gozaba en absoluto. Por ejemplo, en el ámbito que me interesa, es muy divertido ver que la sexualidad contemporánea se describe como algo completamente espantoso. ¡Tenga en cuenta que hoy sólo es posible hacer el amor una vez que se apaga el televisor! ¡Y en camas fabricadas en serie! "No es como en la época maravillosa en que..." ¿Qué decir entonces de esa época fantástica cuando la gente trabajaba dieciocho horas por día y una cama se compartía entre seis, siempre que, claro está, tuvieran la suerte de tenerla? En este odio al presente o al pasado inmediato hay una tendencia peligrosa a invocar un pasado enteramente mítico. A continuación, tenemos el problema expuesto por Habermas: si se abandona la obra de Kant o de Weber, por ejemplo, se corre el riesgo de caer en la irracionalidad.

Estoy completamente de acuerdo con eso, pero, al mismo tiempo, el problema al que nos enfrentamos hoy en día es bastante diferente. Me parece que, desde el siglo XVIII, el gran problema de la filosofía y el pensamiento crítico siempre ha sido –lo es aún y espero que siga siéndolo– el de dar respuesta a esta pregunta: ¿qué es esta razón que utilizamos? ¿Cuáles son sus efectos históricos? ¿Cuáles son sus límites y cuáles sus peligros? ¿Cómo podemos existir en cuanto seres racionales dichosamente condenados a practicar una racionalidad que, por desdicha, está atravesada por peligros intrínsecos? Debemos mantenernos lo más cerca posible de esta cuestión, y tener presente a la vez que es central y, al mismo tiempo, extremadamente difícil de resolver. Por otra parte, si es extremadamente peligroso decir que la razón es el enemigo que debemos eliminar, lo es en igual medida afirmar que todo cuestionamiento crítico de esta racionalidad nos hace incurrir en el riesgo de deslizarnos en la irracionalidad. No hay que olvidar –y no digo esto para criticar la racionalidad, sino para mostrar hasta qué punto las cosas son ambiguas– que el racismo se formuló sobre la base de la racionalidad flamígera del darwinismo social, convertido así en uno de los componentes más duraderos y persistentes del nazismo. Era una irracionalidad, por supuesto, pero una irracionalidad que, al mismo tiempo, constituía cierta forma de racionalidad...

Esa es la situación en la que nos encontramos y que debemos combatir. Si los intelectuales en general tienen una función, si el mismo pensamiento crítico tiene una función y, para ser más preciso, si la filosofía tiene una función dentro del pensamiento crítico, es justamente la de aceptar esta suerte de espiral, esta suerte de puerta giratoria de la racionalidad que nos remite a su necesidad, a lo que ella tiene de indispensable y, al mismo tiempo, a los peligros que contiene.

—Dicho todo esto, sería justo aclarar que usted teme menos que alguien como Habermas el historicismo y el juego de las referencias históricas; y también que, en el dominio de la arquitectura, los defensores del modernismo plantearon este problema casi en términos de crisis de la civilización, al afirmar que si abandonáramos la arquitectura en beneficio de un retorno frívolo a la decoración y los motivos, abandonaríamos de algún modo la civilización. Ciertos partidarios del posmodernismo, por su parte, han pretendido que las referencias históricas estaban en sí mismas dotadas de significación e iban a protegernos de los peligros de un mundo racionalizado en exceso.

—Tal vez con esto no responda a su pregunta, pero yo diría lo siguiente: hay que tener una desconfianza absoluta y total hacia todo lo que se presenta como un retorno. Una de las razones de esta desconfianza es lógica: en realidad, jamás hay retorno. La historia y el interés meticuloso que se le consagra son sin duda una de las mejores defensas contra el tema del retorno. Por mi parte, traté la historia de la locura o el estudio de la prisión como lo hice porque sabía muy bien –y esto es, de hecho, lo que exasperó a no poca gente– que llevaba a cabo un análisis histórico que hacía posible una crítica del presente, pero no permitía decir: "Retornemos a la maravillosa época del siglo XVIII, cuando los locos…", o bien: "Volvamos a los tiempos en que la prisión no era uno de los principales instrumentos…". No. Creo que la historia nos preserva de esta especie de ideología del retorno.

—Así que, entonces, la mera oposición entre razón e historia es bastante ridícula… Tomar partido por una o por otra…

—Sí. En realidad, el problema de Habermas consiste, después de todo, en encontrar un modo trascendental de pensamiento que se oponga a cualquier forma de historicismo. Yo soy, a decir verdad, mucho más historicista y nietzscheano. No pienso que haya un uso adecuado de la historia o un uso adecuado del análisis intrahistórico –que es, además, bastante clarividente– que pueda funcionar precisamente contra esa ideología del retorno. Un buen estudio de la arquitectura campesina en Europa, por ejemplo, mostraría hasta qué punto es absurdo pretender volver a las casitas individuales con sus techos de paja. La historia nos protege del historicismo, de un historicismo que invoca el pasado para resolver los problemas del presente.

—Nos recuerda también que siempre hay una historia; que los modernistas que querían suprimir toda referencia al pasado cometían un error.

—Desde luego.

—Sus dos próximos libros se ocupan de la sexualidad entre los griegos y los primeros cristianos. ¿Los problemas que usted aborda tienen alguna dimensión arquitectónica específica?

—No, para nada. Sin embargo, lo interesante es que en la Roma imperial había, de hecho, burdeles, barrios del placer, zonas criminales, etc., así como una especie de lugar de placer casi público: los baños, las termas. Las termas eran un lugar de placer y encuentro muy importante, que desapareció gradualmente en Europa. En la Edad Media todavía eran un lugar de encuentro entre los hombres y las mujeres, así como de los hombres entre sí y de las mujeres entre sí, aunque de esto rara vez se habla. De lo que sí se habló y se lo condenó, pero también se lo experimentó, es de los encuentros entre hombres y mujeres, que desaparecieron en el transcurso de los siglos XVI y XVII.

—Pero todavía existen en el mundo árabe.

—Sí, pero en Francia es una práctica que en gran parte se ha terminado. Aún existía en el siglo XIX, como lo testimonia *Les Enfants du paradis*,[6] cuyas referencias históricas son exactas. Uno de los personajes, Lacenaire, es –nadie lo dice nunca– un libertino y un proxeneta que utiliza a muchachos para atraer a hombres mayores y chantajearlos; hay una escena que alude a eso. Sin duda hacían falta toda la ingenuidad y la antihomosexualidad de los surrealistas para que se lo silenciara. Los baños, entonces, siguieron existiendo como lugar de encuentros sexuales. Eran una suerte de catedral del placer en el corazón de la ciudad, donde uno podía acudir todas las veces que quisiera, donde se paseaba, donde elegía, se reunía, se complacía, comía, bebía, conversaba...

—El sexo, por lo tanto, no estaba separado de los demás placeres. Estaba inscrito en el corazón de las ciudades. Era público; servía a un fin...

—Exactamente. La sexualidad era, qué duda cabe, un placer social para los griegos y los romanos. Lo interesante con referencia a la homosexualidad masculina de nuestros días –y parecería ser también el caso de la homosexualidad femenina, desde hace cierto tiempo– es que las relaciones sexuales se traducen de inmediato en relaciones sociales, y las relaciones sociales se comprenden como relaciones sexuales. Para los griegos y los romanos, de una manera diferente, las relaciones sexuales se inscribían dentro de las relaciones sociales, en el sentido más amplio. Las termas eran un lugar de socialidad que incluía relaciones sexuales.

Se puede hacer una comparación directa entre las termas y el burdel. El burdel es de hecho un lugar y una arquitectura de placer. En él se despliega una forma muy interesante de socialidad, que Alain Corbin ha estudiado en *Les Filles de noce*.[7] Los hombres

6 *Les Enfants du paradis*, filme de 1945 dirigido por Marcel Carné. [N. del E.] [Conocido como *Sombras del paraíso* en la Argentina y gran parte de América Latina, y como *Los niños del paraíso* en España. (N. del T.)]

7 Alain Corbin, *Les Filles de noce: misère sexuelle et prostitution, 19e et 20e siècles*, París, Aubier Montaigne, 1978. [N. del E.]

de la ciudad se encontraban en el burdel; estaban ligados unos a otros por el hecho de que las mismas mujeres habían pasado por sus manos y las mismas enfermedades e infecciones se les habían transmitido. Había una socialidad del burdel, pero la socialidad de los baños, tal como existía entre los antiguos –y una nueva versión de la cual podría tal vez existir hoy–, se diferenciaba por completo de ella.

—Hoy sabemos muchas cosas sobre la arquitectura disciplinaria. ¿Qué podemos decir de la arquitectura concebida para la confesión, una arquitectura que se asociaría a una tecnología de la confesión?

—¿Se refiere a la arquitectura religiosa? Creo que ha sido estudiada. Está todo el problema del carácter xenófobo* del monasterio. Este es un lugar donde encontramos reglamentos muy precisos acerca de la vida en común; acerca del sueño, la comida, la oración, el lugar de cada individuo en la institución, las celdas. Todo eso se programó muy pronto.

—En una tecnología de poder, de confesión, en contraste con una tecnología disciplinaria, el espacio también parece tener un papel crucial.

—Sí. El espacio es fundamental en toda forma de vida comunitaria; el espacio es fundamental en todo ejercicio del poder. Entre paréntesis, me acuerdo de haber sido invitado por un grupo de arquitectos, en 1966, a hacer un estudio del espacio;[8] se trataba de lo que llamé, en la época, "heterotopías", los espacios singulares

* En el original en inglés, el término es "xenophobic", pero el contexto sugiere que podría tratarse, más bien, de "cenobítico", palabra que refiere al modo de vida comunitario. [N. del T.]

8 Se trata de la conferencia dictada el 14 de marzo de 1967 en el Cercle d'études architecturales y publicada con el título de "Des espaces autres: une conférence inédite de Michel Foucault", *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, octubre de 1984, pp. 46-49; reeditada como "Des espaces autres" en *DE*, vol. 2, núm. 360, pp. 1571-1581 [trad. cast.: "Los espacios otros", *Astrágalo: Revista Cuatrimestral Iberoamericana*, 7, 1997, pp. 83-91]. [N. del E.]

que encontramos en algunos espacios sociales cuyas funciones son diferentes de las de los otros, a veces francamente opuestas. Los arquitectos trabajaban en ese proyecto y, al final del estudio, alguien tomó la palabra –un psicólogo sartreano– y me bombardeó con el argumento de que el espacio era reaccionario y capitalista, pero que la historia y el devenir eran revolucionarios. En la época, ese discurso absurdo no era del todo infrecuente. Hoy cualquiera se moriría de risa al escucharlo, pero en esos tiempos, no.

—Los arquitectos, en particular, si deciden analizar un edificio institucional –un hospital o una escuela, por ejemplo– desde el punto de vista de su función disciplinaria, tienden a interesarse ante todo en sus paredes. Después de todo, lo que ellos conciben son las paredes. En lo que se refiere a usted, se interesa más en el espacio que en la arquitectura, en cuanto las paredes mismas no son más que un aspecto de la institución. ¿Cómo definiría la diferencia entre esos dos enfoques, entre el propio edificio y el espacio?

—Creo que hay una diferencia en el método y en el enfoque. Es cierto que, para mí, la arquitectura, en los muy vagos análisis que pude dedicarle, constituye exclusivamente un elemento de sostén, que asegura cierta distribución de las personas en el espacio, una canalización de su circulación, así como la codificación de las relaciones que mantienen entre ellas. En consecuencia, la arquitectura no sólo constituye un elemento del espacio: se la piensa precisamente como inscrita en un campo de relaciones sociales, dentro del cual introduce unos cuantos efectos específicos.

Sé, por ejemplo, que hay un historiador que hace un estudio interesante de la arqueología medieval, y aborda la cuestión de la arquitectura, de la construcción de casas en la Edad Media, a partir del problema de la chimenea. Creo que está en vías de mostrar que a partir de determinado momento resultó posible construir una chimenea en el interior de una casa, una chimenea con un hogar y no una simple pieza a cielo abierto o una chimenea exterior; y sostiene que, en ese momento, cambiaron toda clase de cosas y se hicieron posibles ciertas relaciones entre los individuos. Todo eso me parece muy interesante, pero la conclusión que el

historiador extrajo, y que expuso en un artículo, es que la historia de las ideas y del pensamiento es inútil.

Lo interesante, en rigor, es que las dos cosas son estrictamente inseparables. ¿Por qué la gente se las ingenió para construir una chimenea en el interior de una casa? ¿O por qué puso sus técnicas al servicio de ese fin? La historia de las técnicas muestra que hacen falta años, y a veces hasta siglos, para que sean efectivas. Es indudable, y de una importancia capital, que esa técnica influyó en la formación de nuevas relaciones humanas, pero es imposible pensar que se habría desarrollado y ajustado a ese objetivo si no hubiera habido, en el juego y la estrategia de las relaciones humanas, algo que se encaminaba en ese sentido. Lo importante es eso y no la primacía de esto sobre aquello, que nunca quiere decir nada.

—*En* Las palabras y las cosas *usted utilizó ciertas metáforas espaciales muy llamativas para describir las estructuras del pensamiento. ¿Por qué cree que las imágenes espaciales son aptas para evocar esas referencias? ¿Qué relación hay entre esas metáforas espaciales que describen las disciplinas y algunas descripciones más concretas de espacios institucionales?*

—Es muy posible que, al interesarme en el problema del espacio, haya utilizado unas cuantas metáforas espaciales en *Las palabras y las cosas,* pero, en general, mi meta no era defenderlas, sino estudiarlas en cuanto objetos. Lo llamativo en las mutaciones y transformaciones epistemológicas que se produjeron en el siglo XVII es advertir que la espacialización del saber constituyó uno de los factores de la elaboración de ese saber como ciencia. Si la historia natural y las clasificaciones de Linné fueron posibles, se debió a una serie de razones: por un lado, hubo literalmente una espacialización del objeto mismo de los análisis, cuya regla consistió en estudiar y clasificar las plantas sobre la sola base de lo que era visible. Ni siquiera existía el recurso al microscopio. Todos los elementos tradicionales del saber, como por ejemplo las funciones médicas de las plantas, se dejaron de lado. El objeto se espacializó. A continuación, se lo espacializó en la medida en que los principios de clasificación debían encontrarse en la estructura misma de

las plantas: el número de sus elementos, su disposición, su tamaño y algunos otros elementos como la altura de la planta. Luego la espacialización se manifestó en las ilustraciones contenidas en los libros, que no fue posible sino gracias a determinadas técnicas de impresión. Aún más adelante, la espacialización de la reproducción de las propias plantas, que se comenzó a representar en los libros. Todas estas son técnicas de espacio y no metáforas.

—El plano de construcción de un edificio –el dibujo preciso sobre cuya base se realizarán paredes y ventanas–, ¿constituye una forma de discurso idéntico, por ejemplo, a una pirámide jerarquizada que describa, de manera bastante precisa, relaciones entre los individuos, no sólo en el espacio sino también en la vida social?

—Me parece que hay algunos ejemplos simples, y bastante excepcionales, en los cuales las técnicas arquitectónicas reproducen, con mayor o menor insistencia, las jerarquías sociales. Está el modelo del campamento militar, donde la jerarquía militar se lee en el terreno mismo por el lugar que ocupan las tiendas y los edificios reservados a cada uno de los rangos. El campo militar reproduce con precisión, a través de la arquitectura, una pirámide de poder; pero es un ejemplo excepcional, como todo lo militar, privilegiado en la sociedad y de extrema simplicidad.

—Pero el plano mismo no siempre describe relaciones de poder.

—No. Afortunadamente para la imaginación humana, las cosas son un poco más complicadas.

—La arquitectura, está claro, no es una constante: posee una larga tradición a través de la cual se pueden leer la diversidad de sus preocupaciones, la transformación de sus sistemas y sus reglas. El saber de la arquitectura es en parte la historia de la profesión, en parte la evolución de una ciencia de la construcción y en parte una reescritura de las teorías estéticas. A su entender, ¿qué es lo propio de esta forma de saber? ¿Se emparienta más con una ciencia natural o con lo que usted ha llamado una "ciencia dudosa"?

—No puedo decir con exactitud que esta distinción entre ciencias certeras y ciencias dudosas no tenga ningún interés –hacerlo sería eludir la pregunta–, pero sí debo señalar que lo que más me interesa es estudiar lo que los griegos llamaban *tekhné*, esto es, una racionalidad práctica gobernada por una meta consciente. Ni siquiera estoy seguro de que valga la pena preguntarse sin cesar si el gobierno puede ser objeto de una ciencia exacta. En cambio, si se considera que la arquitectura, al igual que la práctica del gobierno y la de otras formas de organización social, es una *tekhné*, capaz de utilizar ciertos elementos procedentes de ciencias como, por ejemplo, la física o la estadística, eso sí es interesante. Pero si quisiéramos hacer una historia de la arquitectura, creo que sería preferible concebirla en el contexto de la historia general de la *tekhné* y no en el de la historia de las ciencias exactas o inexactas. El inconveniente de la palabra *tekhné* –me doy cuenta– es su relación con la palabra "tecnología", que tiene un sentido bien específico. Se da un sentido muy restringido a esta última palabra, "tecnología": se piensa en las tecnologías duras, la tecnología de la madera, del fuego, de la electricidad. Pero el gobierno también es función de tecnologías: el gobierno de los individuos, el gobierno de las almas, el gobierno de sí por sí mismo, el gobierno de las familias, el gobierno de los niños. Creo que si volviéramos a poner la historia de la arquitectura en el contexto de la historia general de la *tekhné*, en el sentido lato de la palabra, tendríamos un concepto rector más interesante que la oposición entre ciencias exactas y ciencias inexactas.

El intelectual y los poderes

[Entrevista con Christian Panier y Pierre Watté, 1981.]

—¿Hay en el intelectual de izquierda algo que sólo él pueda hacer en un movimiento social?

—La intervención del intelectual como quien da lecciones u opiniones con respecto a decisiones políticas es un papel al que confieso no adherir; no me sienta. Creo que la gente es lo bastante grande para decidir por sí misma por quién votar. Si uno dijera: "Soy un intelectual y voto por el señor Fulano; en consecuencia, es preciso que ustedes también voten por él", daría muestras de una actitud que es a mi juicio bastante sorprendente, una especie de jactancia del intelectual. En cambio, si un intelectual, por una serie de razones, estima que su trabajo, sus análisis, sus reflexiones, su manera de actuar y de pensar las cosas pueden aclarar una situación específica, un dominio social, una coyuntura, y que él puede efectivamente hacer su aporte teórico y práctico a la cuestión, es posible entonces sacar consecuencias políticas de ello tomando, por ejemplo, el problema del derecho penal, de la justicia...; creo que el intelectual, si quiere, puede aportar a la percepción y la crítica de esas cosas elementos importantes, de los que a continuación se deduce con toda naturalidad, si la gente lo desea, una decisión política determinada.

—Aunque no se trate necesariamente de ser el bardo de una decisión política o de llevar una bandera, y si bien la contribución del intelectual en su especificidad permite acaso a la gente tomar decisiones políticas de manera más ilustrada, lo cierto es que en algunos momentos y con referencia a algunos problemas usted se comprometió o se compromete activamente. ¿Qué pasa entonces con el vínculo entre la función del intelectual que

usted acaba de definir y ese compromiso más concreto, más inmerso en la actualidad?

—Lo que me impresionó cuando era estudiante fue que por entonces se vivía en un clima muy marxista en que el problema del vínculo entre la teoría y la práctica estaba decididamente en el centro de todas las discusiones teóricas.

Me parece que había quizás una manera más simple –diría más inmediatamente práctica– de plantear como correspondía la relación entre la teoría y la práctica, y era ponerla sin más en juego en la práctica propia de cada uno. En ese sentido, podría decir que siempre quise que, en algún aspecto, mis libros fueran fragmentos de una autobiografía. Mis libros siempre fueron mis problemas personales con la locura, la prisión, la sexualidad.

En segundo lugar, siempre me empeñé en que hubiera en mí y para mí una especie de ida y vuelta, de interferencia, de interconexión entre las actividades prácticas y el trabajo teórico o el trabajo histórico que hacía. Me parecía que mi libertad de remontarme alto y lejos en la historia sería más grande si por otro lado sumaba a las cuestiones que planteaba el peso de una relación inmediata y contemporánea con la práctica. Escribí *El nacimiento de la clínica* a raíz de haber pasado algún tiempo en los hospitales psiquiátricos. Empecé a hacer una serie de cosas en las cárceles y a continuación escribí *Vigilar y castigar*.

Tercera precaución que he tomado: en la época en que sólo hacía estos análisis teóricos o históricos en función de preguntas que me había hecho con respecto a ellos, siempre me empeñé en que ese trabajo teórico no hiciese marcar el paso a una práctica actual, y en que planteara interrogantes. Tomen, por ejemplo, el libro sobre la locura: su descripción y su análisis se detienen en los años 1814-1815. No era, pues, un libro que se presentara como crítica de las instituciones psiquiátricas actuales, pero yo conocía el funcionamiento de estas lo suficiente para interrogarme sobre su historia. Me parece que hice una historia lo bastante detallada para que suscitara preguntas en la gente que vive actualmente en la institución.

—Con frecuencia, los interesados sienten que esas preguntas son otras tantas agresiones. ¿Qué efecto útil conservan, entonces?

—No es culpa mía (o tal vez lo es en determinados niveles, en cuyo caso me alegra que así sea) que los psiquiatras hayan sentido el libro, lo hayan vivido verdaderamente como un ataque contra ellos. Conocí no pocas veces a psiquiatras que, al hablarme de mi libro, tenían los nervios tan a flor de piel que, de manera muy significativa, lo calificaban –y en cierto sentido esto era bastante vindicador para mí, demasiado vindicador– de "elogio de la locura". Cuando decían "elogio de la locura", no digo para nada que me tomaran por Erasmo, no había razón alguna para ello. En realidad, lo tomaban como una especie de elección en favor de los locos y contra ellos, cosa que no era de ninguna manera.

Del mismo modo, el libro sobre las prisiones llega hasta 1840, y a menudo me dicen: ese libro constituye una acusación tal contra el sistema penitenciario que después de haberlo leído uno ya no sabe qué hacer. A decir verdad, no constituye una acusación. Mi interés radica simplemente en decir a los psiquiatras o al personal penitenciario: "¿Son capaces de soportar su propia historia? Dada esta historia y dado lo que ella revela en lo concerniente al esquema de racionalidad, el tipo de evidencia, los postulados, etc., ahora les toca jugar a ustedes". Y lo que me gustaría es que me dijeran: "Venga a trabajar con nosotros...", en vez de escuchar a la gente, como a veces sucede, decirme: "Usted nos impide trabajar". Pero no, yo no les impido trabajar. Les hago una serie de preguntas. Tratemos ahora, juntos, de elaborar nuevos modos de crítica, nuevos modos de cuestionamiento; intentemos otra cosa. Esa es, pues, mi relación con la teoría y la práctica.

—Ahora, tenemos la otra vertiente de la cuestión relativa a la función del intelectual. Cuando usted hace ese trabajo comienza un análisis que no se ha hecho, es decir que pone en tela de juicio el poder político dentro de una sociedad, en la que muestra que su funcionamiento no tiene toda la legitimidad que ese poder se arroga. Por mi parte, para esquematizar un poco la manera como lo percibo, me parece que en lo que se refiere al análisis de la locura, como al de la prisión y como al del poder en el primer volumen

de la Historia de la sexualidad, *usted prepara una reinstauración de lo político como medio y no como fin. Recuerdo un texto de Myrdal, el escritor sueco, que decía: "Si estalla una Tercera Guerra Mundial, la culpa será de los intelectuales como proveedores de la falsa buena conciencia común". Con referencia a una frase como esta, ¿percibe usted su obra como un aporte a la desmitificación del poder?*

—No conocía esa frase de Myrdal, que me parece a la vez muy bella y muy inquietante. Muy bella porque pienso, en efecto, que la buena conciencia común provoca estragos en el orden de la política, así como en el orden de la moral. La suscribo, por lo tanto. Lo que me inquieta es que –con un poco de facilismo, me parece– haga de los intelectuales los responsables de la situación. Yo diría: "¿Qué es un intelectual si no aquel que trabaja para que los otros no tengan tanta buena conciencia?". En consecuencia, lo único que podría decirse es que tal vez no hayan hecho demasiado bien su tarea. No me gustaría que la frase de Myrdal se entendiera en el sentido de "como intelectuales y porque son intelectuales, contribuyen a una buena conciencia común".

—Era una denuncia.

—Entonces, si ese es su sentido, estoy completamente de acuerdo. Sin duda es eso, en efecto, y con respecto a puntos específicos, lo que por mi parte traté de hacer. Cursé mis estudios entre 1948 y 1952-1955; era una época en que la fenomenología todavía tenía una posición muy dominante en la cultura europea. El tema de la fenomenología era, con todo, el de volver a interrogar las evidencias fundamentales. Si bien me deslindé todo lo posible de ella, admito de buena gana –y esto se admite, claro está, cuando uno empieza a tener algunos años encima– que, en definitiva, no hemos salido de la pregunta fundamental que nos había planteado el hecho mismo que constituía nuestra juventud. No sólo no he salido de ella, sino que no he dejado de hacérmela una y otra vez: "¿Lo obvio debe efectivamente ser obvio? ¿No hay que trastornar las evidencias, aun las más pesadas?". Esto significa combatir nuestras familiaridades, no para mostrar que somos extranjeros

en nuestro propio país, sino para mostrar cuán extranjero nos es este y hasta qué punto todo lo que nos rodea, y que parece ser un paisaje aceptable, es de hecho el resultado de toda una serie de luchas, conflictos, dominaciones, postulados, etc.

—Tal vez podríamos volver ahora a las cuestiones más específicas sobre el poder y sobre la relación subjetividad-sociedad. Con respecto al poder, mi pregunta, que sería la siguiente, está bastante situada en la órbita de lo que decía Myrdal. ¿No habría que distinguir no sólo poder y poder político sino también, dentro de la forma política del poder, es decir de la concentración progresiva del poder político en el Estado, distinguir la base y la cima? ¿No son fuerzas diferentes las que actúan en esos dos niveles? Freud decía que el instinto de muerte atormentaba a los Estados. Cuando vemos lo que pasa por el momento en la escena internacional, nos damos cuenta, en efecto, de que la cumbre del Estado, incluso cuando se trata de uno tan pequeño como el Vaticano, es una apuesta de vida o muerte. ¿No habría en este caso un tipo de explicación complementaria en relación con el estudio de las germinaciones que usted hace? ¿No se trataría de fenómenos diferentes?*

—Creo que su pregunta es muy buena y muy importante. Cuando empecé a interesarme de manera más explícita en el poder, no era en absoluto para hacer de este algo así como una sustancia o un fluido más o menos maléfico que se propagara por el cuerpo social y suscitara el interrogante de si venía de arriba o de abajo. Quise simplemente desplegar una pregunta general que es: "¿Qué son las relaciones de poder?". El poder es en esencia relaciones; esto es, hace que los individuos, los seres humanos, estén en relación unos con otros, no meramente bajo la forma de la comunicación de un sentido, no meramente bajo la forma del deseo, sino también bajo cierta forma que les permite actuar los unos

* Resulta difícil determinar a qué se refiere concretamente la expresión "estudio de las germinaciones". En los escritos publicados de Foucault, los términos "germination" y "germinations" aparecen sólo seis veces y nunca con un sentido técnico. [N. del T.]

sobre los otros y, si se quiere, dando un sentido más amplio a esta palabra, "gobernarse" los unos a los otros. Los padres gobiernan a los hijos, la amante gobierna a su amante, el profesor gobierna, etc. Nos gobernamos unos a otros en una conversación, a través de toda una serie de tácticas. Creo que ese campo de relaciones es muy importante, y esto es lo que quise plantear como problema. ¿Cómo se da esto, por medio de qué instrumentos y –puesto que, en algún sentido, soy un historiador del pensamiento y las ciencias– qué efectos tienen esas relaciones de poder en el orden del conocimiento? Ese es nuestro problema.

Un día utilicé esta fórmula: "el poder viene de abajo". La expliqué de inmediato pero, por supuesto, como siempre ocurre en estos casos, aparece alguien que recorta la explicación. Que entonces se convierte en esto: "El poder es una ruin enfermedad; no hay que creer que se sube a la cabeza; en realidad, comienza a trepar desde la planta de los pies". Como es obvio, no es eso lo que quise decir. Ya lo expliqué, además, pero vuelvo a la explicación. Si la cuestión del poder se plantea, en efecto, en términos de relaciones de poder, y se admite que hay relaciones de "gubernamentalidad" entre los individuos o en una muchedumbre –una red muy compleja de ellas–, las grandes formas de poder en el sentido estricto de la palabra –poder político, poder ideológico, etc.– están necesariamente en ese tipo de relaciones, es decir, las relaciones de gobierno, de conducción, que pueden establecerse entre los hombres. Y si no hay cierto tipo de relaciones como esas, no pueden existir algunos otros tipos de grandes estructuraciones políticas.

En general, la democracia, si se la toma como forma política, sólo puede existir de hecho si, en el nivel de los individuos, las familias –lo cotidiano, si se quiere–, las relaciones gubernamentales, se produce cierto tipo de relaciones de poder. Por eso una democracia no puede cuajar en cualquier parte. Cabe decir lo mismo con referencia al fascismo. Los padres de familia alemanes no eran fascistas en 1930, pero, para que el fascismo echara raíces, entre muchas otras condiciones –no digo que fueran las únicas–, era preciso además tomar en consideración las relaciones entre los individuos, la manera como estaban constituidas las familias,

la manera de impartirse la enseñanza; era preciso que se dieran unas cuantas condiciones como esas. Dicho esto, no niego en modo alguno la heterogeneidad de esas diferentes instituciones de gobierno, como podía llamárselas. Me refiero a que no podemos limitarnos a localizarlas en los aparatos de Estado o deducirlas íntegramente del Estado: la cuestión es mucho más vasta.[1]

1 La grabación se interrumpe aquí. En consecuencia, el resto de la entrevista no pudo publicarse. [N. del E.]

II. LA PRISIÓN

Manifiesto del GIP

[Manifiesto mimeografiado, firmado por Jean-Marie Domenach, Michel Foucault y Pierre Vidal-Naquet, leído por Foucault y entregado a la prensa el 8 de febrero de 1971 en la capilla Saint-Bernard de Montparnasse, al término de la huelga de hambre de los militantes presos del movimiento de inspiración maoísta denominado Izquierda Proletaria y de su comité de apoyo.
Michel Foucault debió comparecer ante la justicia por la impresión de panfletos sin pie de imprenta.
Tras la disolución, el 27 de mayo de 1970, de Izquierda Proletaria, numerosos militantes fueron encarcelados por haber intentado la reconstrucción de la liga disuelta, delito en que se incurría con la mera venta del diario *La Cause du peuple*. En septiembre de 1970 y una vez más en enero del año siguiente, los militantes encarcelados iniciaron una huelga de hambre para que se los reconociera como presos políticos, estatus que otorgaba algunos derechos de reunión. Con su medida, los huelguistas querían llamar la atención sobre la situación del sistema penitenciario. Daniel Defert, que participó en la pequeña célula encargada de preparar políticamente los procesos de los encarcelados, propuso a Foucault coordinar una comisión de investigación sobre las prisiones, similar a la que se había ocupado de la salud de los menores durante el tribunal popular de Lens, donde Jean-Paul Sartre había hecho las veces de fiscal. Habida cuenta de que una historia de la prisión era la continuación lógica y anunciada de la *Historia de la locura*, Michel Foucault aceptó con entusiasmo ese proyecto, pero transformó la idea de la comisión de investigación, expresión judicial, en grupo de información, una manera de insistir a la vez en la experiencia colectiva de pensamiento y en una toma de la palabra de los detenidos. Se trataba también de movilizar a los intelectuales de ese campo: magistrados, médicos, asistentes sociales... y derribar los muros que los separaban por medio de una producción de información junto a los detenidos: los investigadores son los investigados.
Así nació el GIP, Grupo de Información sobre las Prisiones.
Su efecto fue múltiple. Una de las primeras consecuencias fue el ingreso en las prisiones, hasta entonces prohibido, de la

prensa diaria y las radios, y la problematización de una mitología del discurso político sobre el proletariado y el *Lumpenproletariat*. Este apoyo exterior alentó un movimiento de revuelta que se extendió a treinta y cinco establecimientos, algunos de los cuales fueron prácticamente saqueados durante el invierno de 1971-1972. El GIP contribuyó a modificar la militancia posterior a 1970. Sobre su modelo se crearon el GIS, o Grupo de Información Salud, que procuraba romper la disociación entre médicos y enfermos; el GIA, o Grupo de Información sobre los Asilos, y el GISTI, o Grupo de Información y Sostén de los Trabajadores Inmigrantes.
Michel Foucault retrasó dos años la escritura de su "libro sobre las penas" para que los detenidos no supusieran que en su acción militante, que modificó las bases de su estudio, sólo había un interés especulativo.]

Ninguno de nosotros tiene la certeza de escapar a la prisión. Hoy, como nunca antes. El control policial sobre nuestra vida diaria se estrecha: en la calle y en los caminos; alrededor de los extranjeros y los jóvenes; ha reaparecido el delito de opinión; las medidas contra las drogas multiplican la arbitrariedad. Estamos bajo el signo de la "detención por averiguación de antecedentes". Nos dicen que la justicia está desbordada. Lo advertimos claramente. Pero ¿si fuera la policía la que la ha desbordado? Nos dicen que las cárceles están superpobladas. Pero ¿si fuera la población la que es encarcelada en exceso?

Pocas informaciones se publican sobre las prisiones; este es uno de los territorios ocultos de nuestro sistema social, una de las cajas negras de nuestra vida. Tenemos derecho a saber, y queremos saber. Por eso, junto con magistrados, abogados, periodistas, médicos, psicólogos, hemos formado un Grupo de Información sobre las Prisiones.

Nos proponemos hacer saber qué es la prisión: quiénes van a ella, cómo y por qué, qué pasa en ella, cómo es la vida de los presos y, asimismo, la del personal de vigilancia; cómo son los edificios, la comida, la higiene, cómo funcionan el reglamento interno, el control médico, los talleres; cómo se sale de la cárcel

y qué es, en nuestra sociedad, ser uno de los que han salido de ella.

Estas informaciones no las encontraremos en los informes oficiales. Las pedimos a quienes, por cualquier razón, tienen una experiencia de la prisión o una relación con ella. Les rogamos que se pongan en contacto con nosotros y nos comuniquen lo que saben. Se ha elaborado un cuestionario que pueden solicitarnos. Una vez que las respuestas sean numerosas, sus resultados serán publicados.

No nos corresponde sugerir una reforma. Sólo queremos dar a conocer la realidad. Y darla a conocer de inmediato, casi día por día, pues el tiempo apremia. Se trata de alertar a la opinión y mantenerla vigilante. Intentaremos utilizar todos los medios de información: diarios, semanarios, publicaciones mensuales. Apelamos, por tanto, a todas las tribunas posibles.

Para terminar, es bueno conocer lo que nos amenaza; pero también es bueno saber cómo defenderse. Una de nuestras primeras tareas será la publicación de un pequeño *Manual del perfecto detenido*, acompañado, claro está, de un *Aviso a los apresadores*.

Todos los que quieran informar, ser informados o participar en el trabajo pueden escribir al GIP: 285, *rue* de Vaugirard, París XV.

Prefacio

[Presentación sin firma del primer folleto realizado por el GIP. Este folleto seguía el orden de las secciones de los cuestionarios que habían circulado de manera clandestina en una veintena de presidios y centrales penitenciarias. El propio Foucault supervisó su realización sobre la base de los cuestionarios completados.]

Los tribunales, las prisiones, los hospitales, los hospitales psiquiátricos, la medicina del trabajo, las universidades, los organismos de prensa y de información: a través de todas estas instituciones y bajo máscaras diferentes, se ejerce una opresión que es en su raíz una opresión política.

La clase explotada siempre supo reconocer esa opresión; jamás dejó de resistirla, pero sin duda se vio obligada a sufrirla. Sin embargo, ahora resulta que se ha tornado intolerable para nuevos estratos sociales: intelectuales, técnicos, juristas, médicos, periodistas, etc. Sigue pretendiendo ejercerse a través de ellos, con su ayuda o su complicidad, pero, en lo sucesivo, sin tener en cuenta sus intereses ni, menos aún, su ideología. Quienes tienen a su cargo la provisión de la justicia, la salud, el saber y la información comienzan a sentir, en sus propias actividades, la opresión de un poder político. Esta nueva intolerancia va al encuentro de los combates y las luchas librados desde hace mucho por el proletariado. Y, juntas, las dos intolerancias recuperan los instrumentos forjados por el proletariado en el siglo XIX: en primer lugar, las encuestas hechas sobre la condición obrera por los obreros mismos. Así se sitúan las *encuestas sobre la intolerancia* que hoy se emprenden.

1) Estas encuestas no están destinadas a mejorar, mitigar o hacer más soportable un poder opresivo. Están destinadas a atacarlo donde se ejerce con otro nombre: el de la justicia, la técnica, el saber, la objetividad. Cada una de ellas debe ser, por lo tanto, *un acto político.*

2) Apuntan a blancos precisos, instituciones que tienen un nombre y un lugar, gestores, responsables, dirigentes: que provocan víctimas, también, y suscitan revueltas, aun entre quienes las tienen a su cargo. Cada una de ellas debe ser, por lo tanto, *el primer episodio de una lucha.*
3) Agrupan en torno de esos blancos estratos diversos que la clase dirigente ha mantenido separados mediante el juego de las jerarquías sociales y los intereses económicos divergentes. Las encuestas deben derribar las barreras que son indispensables para el poder, y reunir a detenidos, abogados y magistrados, al igual que a médicos, enfermos y personal hospitalario. Cada una de ellas, en cada punto de importancia estratégica, debe constituir *un frente, y un frente de ataque.*
4) Estas encuestas no son realizadas desde afuera por un grupo de técnicos: los encuestadores son aquí los propios encuestados. Toca a ellos tomar la palabra, derribar los tabiques, plantear lo que es intolerable y no tolerarlo más. *Toca a ellos hacerse cargo de la lucha que impida el ejercicio de la opresión.*

El primer blanco son las prisiones. ¿Por qué?

Desde mayo de 1968, el aparato judicial –instrumento relativamente silencioso y dócil hasta entonces– se "sobreutilizó": para reprimir a los obreros franceses e inmigrantes, para reprimir a los estudiantes, para reprimir a los comerciantes y campesinos. Camiones de la policía antidisturbios, redadas en las calles, cachiporras y gases lacrimógenos, arrestos en averiguación de antecedentes, malos tratos policiales, delitos flagrantes, detenciones preventivas, juicios por portación de cara (es decir por portación de clase, de opinión política y de color de piel), liberaciones arbitrarias: todo esto ha vuelto intolerable la justicia de clase. Pero esta comienza a no soportarse a sí misma en las instituciones y los hombres que ella misma ha escogido para ejercerse. Muchos abogados, muchos jueces y empleados penitenciarios ya no toleran el oficio que les han impuesto. Hay más aún; el poder de Estado ya no soporta a sus propios jueces: los decreta *cobardes.*

Al hacer una huelga de hambre el invierno pasado, los militantes políticos encarcelados dieron una forma nueva a lo que todavía no era más que un sordo malestar. Agruparon en torno de su acción a numerosos detenidos; generaron afuera un movimiento contra las condiciones de detención; permitieron el agrupamiento, a uno y otro lado de los muros de la prisión, de quienes quieren luchar contra la misma situación intolerable: una justicia que sirve a la clase dominante. En ese marco tiene su lugar la encuesta sobre las prisiones.

Este folleto no es un balance: es parte integral del desarrollo de la encuesta. La tarea es dar a los detenidos de las distintas prisiones la manera de tomar la palabra en el acto sobre las condiciones de detención, de encarcelamiento, de salida.

La tarea consiste también en entrar a las prisiones y revelar en el acto lo que pasa en ellas: malos tratos, suicidios, huelgas de hambre, agitación, motines.

El cuestionario se redactó junto con exdetenidos y se modificó sobre la base de las primeras respuestas. Actualmente hay cerca de un millar de cuestionarios en circulación.

Con él ha resultado posible la constitución de grupos de encuesta que reúnen, en torno de una serie de prisiones, a exdetenidos, familiares, diversos empleados penitenciarios asqueados por su trabajo, abogados, magistrados, estudiantes, intelectuales.

Esos grupos lo han repartido en las puertas de las prisiones y las filas de espera de los visitantes. Pese a la censura de las salas de visita, algunas familias hicieron suya la tarea de encuestar y, de tal modo, dieron a conocer adentro la acción emprendida afuera.

Para distribuir la información con la mayor rapidez posible, hemos redactado este folleto sobre la base de los primeros cuestionarios:

- a título de ejemplo, se reproducen íntegramente dos cuestionarios completados;
- se transcriben asimismo dos relatos que siguen el orden de las preguntas hechas, y
- se han agrupado, bajo las principales secciones del cuestionario, las respuestas más características.

A partir de estos documentos y de otros que van a publicarse, se organizarán diferentes campañas para denunciar las repugnantes condiciones de detención y a la totalidad del sistema judicial que las produce y las sostiene. Entre las demandas inmediatas de los detenidos y sus familias figura en primerísimo lugar la abolición del registro de antecedentes penales:

- este registro descalifica desde el inicio la pretensión hipócrita de hacer pasar la prisión por un lugar de reeducación;
- al prohibir el acceso a la función pública a quienes tienen antecedentes penales, el Estado juzga todos los días el valor de su propio sistema penitenciario;
- el sistema judicial contradice el derecho al trabajo: condena a los exdetenidos al desempleo, la arbitrariedad de los empleadores y los trabajos más explotados, y
- con el registro de antecedentes penales no hay liberación, sólo sentencias en suspenso.

La abolición del registro de antecedentes penales será el tema de nuestra próxima campaña.

Percibo lo intolerable

[Entrevista con Geneviève Armleder, 1971.]

—Michel Foucault, usted me ha pedido que no le haga preguntas relacionadas con la literatura, la lingüística y la semiología. De todas formas, me gustaría que estableciese una rápida relación entre sus preocupaciones pasadas y la acción en la cual está embarcado actualmente.

—He comprobado que la mayoría de los teóricos que buscan salir de la metafísica, de la literatura, del idealismo o de la sociedad burguesa no salen, y que nada es más metafísico, literario, idealista o burgués que la manera como tratan de liberarse de las teorías.

Yo mismo, en otros tiempos, me dediqué a temas tan abstractos y lejanos a nosotros como la historia de las ciencias. Hoy querría salir realmente de eso. Debido a circunstancias y acontecimientos particulares, mi interés se ha desplazado hacia el problema de las prisiones, y esta nueva preocupación se me ofreció como una verdadera solución para salir del cansancio que sentía frente a la cosa literaria. Sin embargo, encuentro allí una continuidad que me habría gustado romper. En efecto, en el pasado intenté analizar el sistema de internación en vigor en nuestra sociedad durante los siglos XVII y XVIII.

Desde un punto de vista general podemos entretenernos en clasificar las sociedades en diferentes tipos. Están las sociedades expulsoras: cuando un grupo o un cuerpo social no soporta a un individuo, lo rechaza, como era en parte la solución griega; antaño, los griegos preferían el exilio a cualquier otra pena.

Están también las sociedades asesinadoras, torturadoras o purificadoras, que someten al acusado a una especie de ritual punitivo o purificatorio, y, para terminar, las sociedades encerradoras, tal como llegó a serlo la nuestra desde los siglos XVI y XVII.

En esa época, tanto el desarrollo del aparato de Estado como el de la economía impusieron a la población las normas sociales y económicas. Nuestra sociedad comenzó a implementar un sistema de exclusión e inclusión –la internación o el encarcelamiento– contra cualquier individuo que no se ajustara a esas normas. Desde entonces, se excluyó a algunos hombres del circuito de la población para incluirlos al mismo tiempo en las prisiones, esos lugares privilegiados que son en cierto sentido las utopías reales de una sociedad. La meta de la internación no sólo era castigar sino también imponer por la fuerza un modelo determinado de comportamiento, así como de aceptaciones: los valores y las aceptaciones de la sociedad.

—¿No cree que la internación genera igualmente un fenómeno de "desculpabilización"?

—Sí. Es probable que ese hecho esté ligado a cierta forma de descristianización o de atenuación de la conciencia cristiana. Después de todo, el mundo entero participa del pecado de uno solo. Pero, desde el momento en que existe el mundo de la prisión, quienes están en el exterior deberían ser justos o considerados como tales; y los culpables deberían ser quienes están en las prisiones, y nada más que ellos. Esto provoca en efecto una suerte de corte entre unos y otros, y quienes están afuera tienen la impresión de no ser ya responsables de quienes están adentro.

—Con Gilles Deleuze, Jean-Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet, usted está hoy a la cabeza del Grupo de Información sobre las Prisiones. ¿Cuáles son los sucesos que lo llevaron a ello?

—En diciembre pasado, unos presos políticos, izquierdistas y maoístas, hicieron una huelga de hambre para luchar contra las condiciones generales de detención, ya fuera política o de derecho común. Ese movimiento se inició en las prisiones y se desarrolló en el exterior de ellas. A partir de ese momento comencé a ocuparme de la cuestión.

—¿Cuál es el objetivo al que apunta el Grupo de Información sobre las Prisiones?

—Querríamos dar literalmente la palabra a los detenidos. Nuestra intención no es hacer una tarea de sociólogos o reformistas. No se trata de proponer una prisión ideal. Creo que la prisión es por definición un instrumento de represión. Su funcionamiento fue definido por el código napoleónico, hace alrededor de ciento setenta años, y desde entonces evolucionó relativamente poco.

—¿Cuáles son entonces los medios de los que ustedes se valen?

—Hemos redactado, por ejemplo, un cuestionario bastante preciso acerca de las condiciones de detención. Lo hacemos llegar a los detenidos y les pedimos que cuenten su vida de presos con la mayor cantidad posible de detalles. Así, establecimos muchos contactos; de ese modo recibimos autobiografías, diarios íntimos y fragmentos de relatos. Algunos han sido escritos por gente que apenas sabe sostener un lápiz. Hay cosas estremecedoras. No querría decir que esos textos son de una gran belleza, porque sería inscribirlos en el horror de la institución literaria. Sea como fuere, a continuación trataremos de publicar ese material en bruto.

—¿Cuál será, en su opinión, la actitud de las autoridades frente a esta acción política?

—Una de dos: o bien la administración penitenciaria y el ministro de justicia no dicen nada y reconocen la legitimidad de esta acción, o bien se vuelven contra nosotros. ¡Y entonces, listo: Jean-Marie Domenach, Gilles Deleuze, Pierre Vidal-Naquet y Foucault irán a la cárcel!

—¿Cuáles son sus opiniones personales sobre el problema generado por la existencia de las prisiones?

—No tengo ninguna opinión. Me limito a recoger documentos, difundirlos y llegado el caso alentarlos. Simplemente, percibo lo

intolerable. La insipidez de la sopa o el frío del invierno son relativamente soportables. ¡En cambio, encarcelar a un individuo únicamente porque tiene un lío con la justicia es inaceptable!

Acerca de la cárcel de Attica

[Conversación mantenida en inglés con John K. Simon, grabada en cinta magnética después de una visita a la cárcel de Attica, en abril de 1972, y luego traducida al francés y organizada como entrevista.]

—Hace muy poco hemos hecho una visita a la cárcel de Attica, y sé que además de sus trabajos sobre la exclusión –la exclusión de los enfermos, los locos, la exclusión en todas sus formas–, usted se interesa, desde hace un año, un año y medio, en la reforma de las prisiones en Francia. Me gustaría conocer sus impresiones de esta visita. Es la primera vez, creo, que usted visita una cárcel.

—Sí, claro que sí, porque en Francia no existe el derecho a visitar las prisiones. Sólo se puede entrar a una prisión si uno mismo está detenido o es guardián o abogado. De hecho, jamás pertenecí a ninguna de esas tres categorías. La policía nunca me retuvo más de doce horas; en consecuencia, no tuve jamás la oportunidad de conocer verdaderamente las prisiones francesas. Gracias a usted pude, por primera vez, entrar a una prisión, y lo cierto es que para un francés la visita a Attica es una experiencia aterradora. Aunque nunca haya entrado a las cárceles francesas, escuché hablar mucho de ellas a gente que había estado encerrada, y sé que son lugares vetustos y decrépitos donde los presos suelen estar amontonados unos sobre otros en celdas de una suciedad repugnante.

Attica, sin lugar a dudas, no es ese tipo de prisión. Lo que me impresionó ante todo fue quizá la entrada, esa especie de fortaleza ficticia al estilo de Disneylandia, donde dieron a las torres de observación la apariencia de torres medievales flanqueadas de matacanes. Y detrás de ese paisaje más bien grotesco que aplasta todo el resto, se descubre que Attica es una inmensa máquina. Lo más sobrecogedor es ese aspecto maquinal: los corredores interminables muy limpios y calefaccionados, que imponen a quienes los toman trayectorias bien precisas, calculadas sin lugar a nin-

guna duda para ser lo más eficaces posible y al mismo tiempo las más fáciles de vigilar, las más directas. Sí... y todo eso conduce a enormes talleres, como el de metalurgia, donde todo está bien limpio y parece cercano a la perfección. Un ex interno de Attica, al que conocí antes de ayer, me dijo que en realidad esos famosos talleres que nos muestran con tan buena disposición son muy peligrosos, y numerosos detenidos sufrieron lesiones en ellos. Pero a primera vista uno tiene la impresión de visitar algo más que una simple fábrica: parece visitar una máquina, el interior de una máquina.

Entonces, como es natural, el interrogante que se plantea es el siguiente: ¿qué produce la máquina? ¿Para qué sirve esa instalación gigantesca y qué sale de ella? En la época en que se la concibió, la de Auburn y la prisión de Filadelfia, que sirvieron de modelos (con muy pocas modificaciones hasta el día de hoy) a las grandes máquinas de encarcelamiento, se creía efectivamente que la prisión producía algo: hombres virtuosos. Pero hoy se sabe, y la administración es perfectamente consciente de ello, que la prisión no produce nada parecido. Que no produce nada en absoluto. Que sólo se trata de un extraordinario pase de manos, un mecanismo singularísimo de eliminación circular: la sociedad elimina, al enviarlas a la cárcel, a personas a quienes esta quiebra, aplasta, suprime físicamente; una vez quebradas, la prisión las elimina al liberarlas, al devolverlas a la sociedad; en ella, la vida en prisión, el trato que sufrieron en esta, el estado en que salieron, todo se conjuga para hacer que la sociedad, infaliblemente, las vuelva a eliminar y las devuelva a la cárcel, la cual..., etc. Attica es una máquina de eliminar, una especie de enorme estómago, un riñón que consume, destruye, tritura y después expulsa, y que consume a fin de eliminar lo que ya ha sido eliminado. Recordará que, cuando visitamos Attica, nos hablaron de las cuatro alas del edificio y de los cuatro corredores, los cuatro grandes corredores, A, B, C y D. Pues bien, me enteré, siempre por el mismo ex interno, que había un quinto corredor del que no nos hablaron: el E. ¿Y sabe usted qué es ese corredor?

—*No.*

—Es lisa y llanamente la máquina de la máquina o, mejor, la eliminación de la eliminación, la eliminación en segundo grado: el pabellón psiquiátrico. Son enviados a él los que no logran integrarse a la máquina y los que esta no logra asimilar según sus normas: aquellos a quienes su propio proceso mecánico es incapaz de triturar, por lo cual se hace necesario otro mecanismo.

—Usted estudió el proceso de exclusión como una especie de concepto abstracto, y sé que está familiarizado con el interior de los hospitales y de varias otras instituciones. La visita a un lugar como Attica –y me refiero al hecho de haber estado físicamente allí–, ¿genera un cambio afectivo en su actitud con respecto al proceso de exclusión? ¿O no hace sino fortalecer sus ideas sobre la exclusión?

—No, más bien las habría hecho vacilar; comoquiera que sea, salió a la luz un problema que es bastante diferente a los que habían sido antes objeto de mi reflexión; es posible que el cambio no haya estado del todo determinado por la visita, pero esta sin duda lo precipitó. Hasta ahora, yo consideraba la exclusión de la sociedad como una suerte de función general un poco abstracta, y me complacía en pensar esa función como un elemento, por así decirlo, constitutivo de la sociedad: cada sociedad sólo puede funcionar a condición de que unos cuantos de sus miembros sean excluidos de ella. La sociología tradicional, es decir, la sociología de tipo durkheimiano, plantea el problema de la manera siguiente: ¿cómo puede la sociedad generar una cohesión entre los individuos? ¿Cuál es la forma de relación, de comunicación simbólica o afectiva que se establece entre ellos? ¿Cuál es el sistema de organización que permite a la sociedad constituir una totalidad? Por mi parte, me interesé en cierto modo en el problema inverso o, si lo prefiere, la respuesta inversa: ¿a través de qué sistema de exclusión, por la eliminación de qué, la creación de qué división, a través de qué juego de negación y de rechazo, puede la sociedad comenzar a funcionar?

Pero ahora formulo el problema en los términos contrarios: la prisión es una organización demasiado compleja para reducirla a funciones puramente negativas de exclusión; su costo, su impor-

tancia, el cuidado con que se la administra, las justificaciones con que se la intenta adornar, parecen indicar que tiene funciones positivas. El problema consiste entonces en descubrir qué papel asigna la sociedad capitalista a su sistema penal, qué meta se busca, qué efectos producen todos esos procedimientos de castigo y exclusión. Qué lugar ocupan estos en el proceso económico, qué importancia tienen en el ejercicio y el mantenimiento del poder; qué papel cumplen en el conflicto entre las clases.

—Me preguntaba justamente hasta qué punto había podido usted ser sensible al contexto político cuando recorríamos los pasillos de Attica. Por mi parte, estaba tan pasmado por el aspecto puramente humano, la impresión de sufrimiento latente y represión, que había momentos en que –y esto tal vez sea paradójico– olvidaba por completo el contexto político.

—Me resulta muy difícil responderle sobre la cuestión del horror humano y, de hecho, hasta físico que emana de Attica. Creo que tuve la misma impresión que usted; con la salvedad de que a lo mejor fui menos sensible, e incluso estaba un poco curtido. Cuando un francés circula por esos largos corredores que, insisto, llaman la atención por su limpieza, tiene la sensación de entrar a una escuela privada o religiosa un tanto austera; después de todo, los liceos y colegios del siglo XIX no eran mucho más amigables. Pero, en el fondo, cuando vuelvo a pensar en la cuestión, lo que me pareció más aterrador en Attica es la extraña relación entre el centro y la periferia. Pienso en el doble juego de barrotes: los que separan la prisión del exterior y los que, dentro de ella, aíslan cada celda individual de su vecina. En lo que respecta a los primeros, los barrotes de las rejas, sé muy bien qué argumento usan los teóricos de la prisión para justificarlos: hay que proteger a la sociedad. (Podríamos decir, desde luego, que los peligros más grandes que acechan a la sociedad no proceden de los ladrones de automóviles sino de las guerras, las hambrunas, la explotación y todos los que las autorizan y las promueven, pero dejémoslo...) Una vez franqueada esta primera serie de barrotes, cabría imaginar encontrarse con un sitio donde se readapta a los presos a la vida comunitaria, el respeto de la ley, la práctica de la justicia. En

vez de eso, ¿qué descubrimos? Que el sitio donde los detenidos pasan entre diez y doce horas por día, el sitio donde se consideran en su casa, es una espantosa jaula de animales de alrededor de un metro y medio por dos, completamente cerrada por barrotes de un lado. El sitio donde están solos, donde duermen y donde leen, donde se visten y hacen sus necesidades, es una jaula para animales salvajes. En eso estriba toda la hipocresía de la prisión. Es de sospechar que el representante de la administración que hace de guía de la visita se ríe por dentro. Casi se lo oye decirse y decirnos algo así como: "Ustedes han puesto en nuestras manos a estos ladrones y asesinos porque los consideraban bestias salvajes; nos han pedido que, del otro lado de estos barrotes que a ustedes los protegen, hiciéramos de ellos dóciles corderos; pero no hay ninguna razón para que nosotros, guardias, representantes de la ley y el orden, instrumentos de la moral y los prejuicios, no los consideremos también, por invitación de ustedes, como bestias salvajes. Somos como ustedes. Somos ustedes. Y, por lo tanto, en esta jaula donde nos han encerrado con ellos, restablecemos entre ellos y nosotros la relación de exclusión y poder que la gran prisión instaura entre ellos y ustedes. Son ustedes quienes nos los han señalado como bestias salvajes; a nuestro turno, les transmitiremos el mensaje. Y cuando lo hayan aprendido bien detrás de sus barrotes, se los devolveremos a ustedes".

Los presos sólo podrán escapar a ese sistema de domesticación por medio de la acción colectiva, la organización política, la rebelión. Las prisiones norteamericanas parecen, mucho más que las europeas, estar en condiciones de ser un lugar de acción política. De hecho, cumplen un doble papel: el de lugar de castigo, como los hay desde hace ya varios siglos, y el de campo de concentración, como los había en Europa durante la guerra y en África durante la colonización europea (en Argelia, por ejemplo, mientras estuvieron los franceses). No hay que olvidar que en los Estados Unidos hay más de un millón de presos[1] para una población de doscientos

1 El *Statistical Abstract of the United States*, editado en 1978, indica que en 1972 había 141 000 detenidos en las prisiones federales y estaduales,

veinte millones de habitantes, contra treinta mil en Francia, cuya población es de cincuenta millones. La proporción no es en absoluto la misma. Por otra parte, en los Estados Unidos, de cada treinta o cuarenta negros uno debe de estar preso; en ese dato vemos qué función de eliminación masiva cumple la prisión norteamericana. El sistema penal, el conjunto del sistema de prohibiciones, aun menores (como el abuso de alcohol, los excesos de velocidad, el consumo de hachís), sirven de instrumentos y pretextos a esta práctica de concentración radical. Dista de ser sorprendente que la lucha política por la justicia penal se haya llevado más lejos en los Estados Unidos que en Francia.

—Entre otras cosas, me pregunto si, en el contexto de la sociedad norteamericana, la prisión no puede considerarse como un símbolo, un microcosmos de la sociedad en general, o bien... Usted dijo hace un momento que la prisión se asemejaba a las escuelas de antaño...

—En Europa, en Europa...

—Sí, en Europa, pero ahora conoce Norteamérica lo bastante para haber visto todos esos no man's land, *esos terrenos baldíos al borde de las ciudades, en los suburbios; usted me habló en términos bastante precisos de los* drugstores *en los aeropuertos, esos lugares que no se parecen a ninguna parte. Y está claro que en nuestra sociedad encontramos por doquier barrotes como los de las prisiones. ¿La distancia entre el centro de una ciudad o un gueto, por ejemplo, y el interior de una cárcel es tan grande que impida concebir esta última como un elemento normal de la sociedad norteamericana? ¿O, al contrario, no es la prisión simplemente una extensión de esa sociedad, su figura extrema, en cierto modo?*

---

de los cuales 58 900 eran negros. En realidad, según la Oficina de Estadísticas Judiciales de Washington, esta categorización de los presos por raza recién comenzó a tomarse oficialmente en cuenta en 1978. Es probable que los datos mencionados por Foucault provengan de su lectura de la prensa de las Black Panthers. En la misma época, la población negra representaba el 11,27% de la población norteamericana. [N. del E.]

—Su pregunta me parece muy oportuna, porque es cierto que Attica se asemeja mucho a Norteamérica, al menos a Norteamérica tal como aparece a los ojos de un europeo un poco perdido y no muy despabilado como yo, es decir, gigantesca, tecnológica, un tanto pavorosa, con ese aspecto de grabado de Piranesi que impregna la visión que muchos europeos tienen de Nueva York. Lo que hemos visto, es verdad, se parece a la sociedad norteamericana, pero no creo que podamos conformarnos con decir: "Ah, sí, las prisiones norteamericanas son la imagen de la sociedad norteamericana, así como las prisiones europeas son la imagen de la sociedad europea", dado que, llevada a sus últimas consecuencias, esta frase quiere decir que, en el fondo, todos estamos en prisión; que en la calle, en la fábrica, en un dormitorio común, también estamos en prisión. Es exacto decir que estamos atrapados en un sistema de vigilancia y castigo continuos. Pero la prisión no sólo es punitiva; también es uno de los instrumentos del proceso de eliminación. La prisión es la eliminación física de la gente que sale de ella y que muere por ella –a veces directamente, y casi siempre de manera indirecta–, toda vez que ya no puede encontrar trabajo, no tiene ningún medio de subsistencia, ya no puede reconstruir una familia. Y a fuerza de pasar de una prisión a otra, de un delito a otro, esas personas terminan por ser, de veras, físicamente eliminadas.

—Entonces, ¿por dónde se empieza para reformar las prisiones? En efecto, como en el caso de la Guerra de Vietnam, quienes procuran reformarlas tal vez se engañen al tener la impresión de que suprimen la fuente del mal por el mero hecho de hacer desaparecer su síntoma más visible. ¿No es ilusorio esperar una reforma desde el interior mismo de las prisiones? ¿No son estas un elemento de la estructura social, y lo son a tal punto que nada que parta de ellas puede tener éxito?

—El grupo que constituimos en Francia no tiene por interés prioritario y fundamental la reforma de las prisiones. Creo incluso que nuestro proyecto es diferente, y lo es de manera bastante radical. En Francia –sé que en los Estados Unidos, a causa del ejército, la situación es un poco distinta–, el sistema penal y penitencia-

rio afecta de manera preferencial e insistente a una franja determinada de la población que no está verdaderamente integrada a la clase obrera y que los grandes sindicatos en cierta medida no controlan. Nos han dicho con frecuencia –los representantes de algunas organizaciones políticas– que el problema de las prisiones no entraba en el marco de la lucha proletaria. Hay varias razones para ello. La primera es que la fracción de la clase obrera que se las ve constantemente con la policía y la justicia está constituida en buena medida por personas que están al margen de la fábrica. Sea su falta de trabajo voluntaria o involuntaria, su forma de oposición a la sociedad burguesa no se expresa a través de manifestaciones, luchas políticamente organizadas o presiones profesionales y económicas como las huelgas. La segunda razón es que la burguesía utiliza a menudo esta categoría de la población contra los trabajadores: llegado el caso, la transforma en una fuerza de trabajo temporario e incluso recluta en ella elementos para la policía. La tercera razón radica en que el proletariado, en lo concerniente a la moral y la legalidad, el robo y el crimen, está totalmente impregnado de la ideología burguesa.

En la hora actual estamos, pues, en una situación en que diferentes categorías de personas procuran superar conflictos y oposiciones que el sistema capitalista ha establecido y mantenido entre ellas; en que las luchas que se producen dentro de las fábricas están más ligadas que en el pasado a las luchas que se libran fuera de ellas (motivadas por la vivienda o el problema de la calidad de vida), y en que se reconoce que el combate ideológico general es parte integrante de la lucha política. Por todas estas razones, el aislamiento de esa fracción de la clase obrera, que en su origen estaba dominada por la presión de la policía, está desapareciendo lentamente. Su reintegración al marco de las luchas políticas es el objetivo primordial de nuestro grupo.

—Pienso, en este aspecto, en la historia que usted nos contó acerca de Genet y la distinción que había entre ciertas categorías de presos... ¿El proletariado, sea francés o norteamericano, reconoce hoy con más claridad esta clase de cosas?

—No cabe duda de que usted se refiere a lo que Genet me contó un día acerca de las cárceles. Durante la guerra, él estuvo preso en la Santé; un día debían trasladarlo al Palacio de Justicia para dictarle condena; ahora bien, en esa época era costumbre esposar a los presos de a dos para llevarlos al Palacio de Justicia; cuando iban a esposar a Genet con otro detenido, este preguntó: "¿Quién es este tipo con el que van a esposarme?", y el guardia respondió: "Un ladrón". Entonces, él se puso tieso y dijo: "Me niego. Soy un preso político, un comunista, y me niego a que me esposen con un ladrón". Genet me confesó que desde ese día tiene, hacia todas las formas de movimiento y acción política que se han organizado en Francia, no sólo desconfianza, sino también cierto desprecio...

—Me pregunto hasta qué punto, desde esa época, quienes participan de los asuntos políticos han tomado conciencia de la falta de diferenciación entre las distintas categorías de presos. ¿Habrán contemplado la posibilidad de que esos otros presos, víctimas de problemas sociales que son el origen de su propia lucha, no sean presos políticos en el verdadero sentido de la expresión, pero que pese a ello su encierro tenga un carácter político más profundo que el de ellos mismos?

—Creo que en el transcurso del siglo XIX se produjo lo que podríamos llamar una mutación histórica. Es casi seguro que en Europa, y más particularmente en Francia, los movimientos obreros y sus jefes de filas se vieron obligados, a fin de escapar a la represión policial bajo su forma más violenta y salvaje, a marcar su diferencia con respecto al conjunto de la población delictiva. Había un esfuerzo insistente por presentar esos movimientos como otras tantas organizaciones de criminales, asesinos a sueldo, ladrones, alcohólicos. Para ellos era necesario, en consecuencia, protegerse de esas acusaciones y escapar a los castigos resultantes. De allí viene también la obligación que sintieron de asumir, como si fuera propia, la responsabilidad por todo un sistema moral originado de hecho en la clase dirigente, y aceptar, a fin de cuentas, la distinción burguesa entre virtud y vicio y el respeto por la propiedad de los otros. Tuvieron que recrear a la fuerza una especie de puritanismo moral que, al mismo tiempo que una condición

necesaria para su supervivencia, representara un instrumento útil en su lucha. Esta suerte de rigorismo moral persistió como uno de los fundamentos de la ideología cotidiana del proletariado, y es indudable que hasta fecha reciente este y sus líderes sindicales o políticos siguieron aprobando la discriminación entre presos de derecho común y presos políticos. Y, después de todo, no hay que olvidar todas las luchas, todos los esfuerzos que fueron necesarios en el siglo XIX para que los representantes de los trabajadores ya no fueran tratados como estafadores.

En Francia el cambio se produjo hace poco, desde la época en que se encarceló a algunos maoístas. Cuando los maoístas se vieron en prisión, comenzaron –hay que decirlo– por reaccionar más o menos a la manera de los grupos políticos tradicionales, es decir, con declaraciones de este tipo: "No queremos que nos asimilen a los delincuentes de derecho común, no queremos que nuestra imagen se confunda con la suya en la opinión de la gente, y pedimos que nos traten como presos políticos, con los derechos de los presos políticos". Esa actitud era a mi parecer un error político que se advirtió con bastante rapidez; se iniciaron discusiones sobre el tema, y fue en ese momento cuando fundamos nuestro grupo; los maoístas no tardaron en comprender que, al fin y al cabo, la eliminación de los presos de derecho común a través de la prisión formaba parte del sistema de eliminación política del que ellos mismos eran víctimas. Si se hace la distinción, si se acepta la diferencia entre derecho político y derecho común, la conclusión es que, en lo fundamental, se reconocen la moral y la ley burguesas en lo concerniente al respeto de la propiedad de los otros, el respeto de los valores tradicionales. En su definición más amplia, la revolución cultural implica que, al menos en una sociedad como la nuestra, ya no se hagan diferencias entre los delincuentes de derecho común y los delincuentes políticos. El derecho es la política: en el fondo, es sin duda la burguesía la que, por razones políticas y sobre la base de su poder político, ha definido los principios de lo que llamamos derecho.

—Los maoístas, por tanto, no sólo comprendieron el error político que habían cometido... quiero decir, al dar al público la impresión de que se

situaban aparte y pretendían seguir siendo una elite en la cárcel; también aprendieron algo que incumbe a la política en el sentido más amplio.

—Exacto. Creo que en esta ocasión su comprensión de las cosas mejoró mucho y descubrieron que, en el fondo, tanto el conjunto del sistema penal como el conjunto del sistema moral eran los productos de una relación de poder instaurada por la burguesía y constituían las herramientas del ejercicio y el mantenimiento de ese poder.

—*Al escucharlo vuelvo a pensar en una escena del filme* La batalla de Argel. *No es más que un ejemplo entre otros, pero en los revolucionarios se observa cierto ascetismo que los lleva a rechazar el uso de drogas y considerar la prostitución con asco. Pienso en esa película en la que se presenta a los héroes como seres muy puros, y donde uno de ellos se niega a seguir a una prostituta. Se trata de una actitud que aún hoy parece habitual en Argelia. ¿En qué medida ese ascetismo que muestran algunos revolucionarios deseosos de mantenerse puros (y que es probablemente el producto de una educación burguesa) puede ser un rasgo que impide al verdadero revolucionario hacerse aceptar dentro de un movimiento popular?*

—En respuesta a su primera pregunta, se puede decir que el rigorismo del revolucionario es a no dudar la marca de sus orígenes burgueses o, al menos, de una afinidad cultural e ideológica con la burguesía. Me parece, no obstante, que conviene asociar esa actitud a un proceso histórico. Hasta comienzos del siglo XIX, creo, e incluso durante la Revolución Francesa, los levantamientos populares tenían lugar bajo el impulso común no sólo de los campesinos, los pequeños artesanos y los primeros obreros, sino también de una categoría de elementos indóciles, muy poco integrados a la sociedad, que eran por ejemplo los salteadores de caminos, los contrabandistas..., en síntesis, todos aquellos a quienes el sistema jurídico en vigencia y la ley del Estado habían rechazado. En el siglo XIX, en el transcurso de las luchas políticas que permitieron al proletariado hacerse reconocer como poder con exigencias bien precisas y también, pese a todo, escapar a la eliminación y la coacción violentas, se puso de manifiesto la

obligación en que este mismo proletariado se veía de marcar su diferencia con respecto a aquella otra población indócil. En el momento de constituirse, el sindicalismo obrero, a fin de hacerse reconocer, tuvo que desvincularse de todos los grupos sediciosos y de los que negaban el orden jurídico: no somos asesinos, no atacamos ni al pueblo ni la producción; si interrumpimos la producción, no lo hacemos con un ánimo de destrucción total sino a causa de exigencias bien específicas. La moral familiar, que a fines del siglo XVIII no tenía vigencia alguna en los estratos populares, se convirtió a comienzos del siglo XIX en uno de los medios de los que se valió el proletariado para, en cierta forma, lograr que se admitiera su respetabilidad. La virtud popular, el buen obrero, el buen padre, el buen marido, respetuoso del orden jurídico: tal era la imagen que, desde el siglo XVIII, la burguesía mostraba e imponía al proletariado, con el objeto de apartarlo de toda forma de agitación o insurrección violentas y toda tentativa de usurpación del poder y sus reglas. El proletariado, de hecho, hizo suya esa imagen y la utilizó de una manera que, muy a menudo, redundó en beneficio de sus luchas. En alguna medida, esa moral tuvo valor de contrato de matrimonio entre el proletariado y la pequeña burguesía a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, desde 1848 hasta Zola y Jaurès.

En lo que se refiere a su segunda pregunta –saber si el puritanismo no es una desventaja para el líder revolucionario–, responderé que sí, en general lo es. En nuestras sociedades encontramos hoy en día –al menos esa es la opinión de nuestro grupo– verdaderas fuerzas revolucionarias que están compuestas, precisamente, de todas esas capas muy poco integradas a la sociedad, rechazadas de manera constante y que, a su vez, rechazan el orden moral burgués. ¿Cómo podemos vincularnos a ellas en la batalla política si no nos deshacemos de los prejuicios morales que nos caracterizan? Después de todo, si tomamos en cuenta al desocupado inveterado que afirma: "Prefiero estar desocupado antes que trabajar", si tomamos en cuenta a las mujeres, las prostitutas, los homosexuales, los drogadictos, hay en todos ellos una fuerza de impugnación de la sociedad que, me parece, no tenemos derecho a soslayar en la lucha política.

—Si se sigue la lógica de su pensamiento, se puede casi decir que quienes trabajan en la rehabilitación de los presos son acaso los enemigos más virulentos de la revolución. De ser así –y si me permite volver a mi primera pregunta–, el tipo que fue el guía de nuestra visita a Attica y nos dio la impresión de ser un hombre lleno de buenas intenciones, muy "correcto", diría usted, aunque totalmente carente de imaginación, ¿podría ser el enemigo más peligroso?

—Creo que lo que usted dice es completamente cierto. No quiero profundizar, ya que usted planteó muy bien el problema. Dicho esto, de ese responsable de programas culturales que nos guió en Attica, me parece que se puede decir asimismo que es peligroso de manera inmediata. Uno de los ex internos de Attica con quien me encontré justo después de nuestra visita me dijo: "Es uno de los guardias más perversos".

Pero también conocimos a psicólogos que eran manifiestamente personas muy buenas, muy liberales, que tenían una mirada bastante justa de las cosas. De todos modos, si para ellos robar la propiedad de otro, asaltar un banco, prostituirse, matar, acostarse con un hombre cuando uno mismo lo es, si todos esos actos son otros tantos problemas psicológicos que ellos deben ayudar a resolver al individuo, ¿no es eso mismo el signo de que son en esencia cómplices del sistema? ¿No procuran enmascarar el hecho de que, a fin de cuentas, cometer un delito, cometer un crimen, implica un cuestionamiento fundamental del funcionamiento de la sociedad? Tan fundamental que olvidamos que se trata de un problema social y tenemos la impresión de que es un problema moral e incumbe a los derechos de los individuos...

Y usted vio con claridad de qué manera se puede presentar el problema. Así pues, suscribo íntegramente lo que usted ha dicho y me pregunto si todo lo que concierne a la reintegración, todo lo que constituye una solución psicológica o individual al problema, no enmascara la naturaleza profundamente política de la eliminación de esos individuos por la sociedad y de su impugnación de esta sociedad. Creo que toda esa lucha oscura es política. El crimen es "un golpe de Estado que viene de abajo". La expresión es de *Los miserables.*

La prisión vista por un filósofo francés

[Entrevista con Ferdinando Scianna, 1975.]

—¿Por qué la prisión, profesor?

—Tenemos vergüenza de nuestras prisiones. Esos enormes edificios que separan dos mundos de hombres, que se construían antaño con orgullo, a punto tal que a menudo se los ubicaba en el centro de las ciudades, hoy nos molestan. Las polémicas que se desatan regularmente a su respecto, y hace poco a causa de numerosos motines, dan claro testimonio de ese sentimiento. Polémicas, molestia y falta de amor que, además, acompañaron las prisiones desde que estas se consolidaron como pena universal, digamos alrededor de 1820. Y sin embargo, esta institución ha resistido ciento cincuenta años. Es un hecho bastante extraordinario. ¿Cómo, fue la pregunta que me hice, una estructura a la que tanto se ha censurado ha podido resistir tan largo tiempo?

—¿Cómo nacen las prisiones?

—Al principio, yo creía que la culpa recaía por entero en Beccaria, los reformadores y, en suma, la Ilustración. Después, al observar las cosas con más detenimiento, me di cuenta de que no había nada de eso. Los reformadores, y en particular Beccaria, que se rebelaban contra la tortura y los excesos punitivos del despotismo monárquico, no proponían en modo alguno la prisión como alternativa. Sus proyectos, en especial los de Beccaria, se basaban en una nueva economía penal que tendía a ajustar las penas a la naturaleza de cada delito: así, la pena de muerte para los asesinatos, la confiscación de bienes para los ladrones y, desde luego, la prisión, pero para los delitos contra la libertad.

Lo que se erigió, en cambio, fue la prisión como pena similar para todos y universal, con la salvedad exclusiva de una gradación en la duración. Si las cosas sucedieron así, no fue pues a causa de las polémicas de los reformadores; Beccaria no quería sustituir los suplicios y las torturas por la prisión.

—¿Por qué, entonces, el paso del suplicio a la prisión?

—Hasta el siglo XVIII, con el absolutismo monárquico, el suplicio no cumplía el papel de reparación moral; tenía más bien el sentido de una ceremonia política. El delito, en cuanto tal, debía considerarse como un desafío a la soberanía del monarca; trastornaba el orden de su poder sobre los individuos y las cosas.

El suplicio público, largo, aterrador, tenía la finalidad precisa de reconstruir esa soberanía; su carácter espectacular servía para hacer participar al pueblo en el reconocimiento de esta, y su ejemplaridad y sus excesos, para definir su extensión infinita. El poder del príncipe era excesivo por naturaleza. Los reformadores, con su proyecto de nueva economía penal, se inscribían en el rumbo de una sociedad en plena transformación. La propuesta de Beccaria era una especie de ley del talión, pero no por eso dejaba de ser una ley, válida para todos, razón por la cual se sustraía a la arbitrariedad de la voluntad del príncipe. La proporcionalidad de las penas en función de los delitos reflejaba y todavía refleja la nueva ideología capitalista de la sociedad: para un trabajo, un salario proporcional; para unos delitos, unas penas proporcionales.

Este principio persiste en la duración variada de las penas de detención, pero lo contradice la privación de la libertad como castigo único.

—¿Cómo fue entonces que se impuso la forma punitiva?

—Las explicaciones que se han dado hasta nuestros días se relacionan en esencia con las modificaciones económicas de la sociedad. En la época de los príncipes, en una sociedad de tipo feudal, el valor de mercado del individuo como mano de obra era mínimo, y la vida misma, a causa de las violentas epidemias, la gran

mortalidad infantil, etc., no tenía en absoluto el mismo precio que en los siglos siguientes. Comoquiera que sea, la finalidad del castigo no era la muerte; al contrario, el arte del suplicio consistía en demorar la muerte al máximo en una "exquisita agonía", como dice uno de sus teóricos.

En ese sentido, el momento del cambio cualitativo, en la filosofía del castigo, fue la guillotina. Hoy suele hablarse de ella como un vestigio de barbarie medieval. No es así; en su época, la guillotina fue una ingeniosa maquinita que transformó el suplicio en ejecución capital, efectuada a la velocidad del rayo, de una manera casi abstracta, verdadero grado cero del sufrimiento. Se sigue convocando al pueblo para que asista al ritual teatral de la pena, pero sólo con el objeto de ratificar la conclusión y no para que participe en ella.

Con la nueva estructura económica de la sociedad, la burguesía necesita organizar su llegada al poder por medio de una nueva tecnología penal mucho más eficaz que la anterior.

—Más suave, de todas maneras.

—La "suavidad" de las penas no tiene nada que ver con la eficacia del sistema penal. Hay que sacarse de encima la ilusión de que la atribución de las penas se hace con el objetivo de reprimir los delitos: las medidas punitivas no sólo tienen el papel negativo de represión, sino también el papel "positivo" de legitimación del poder que dicta las reglas. Puede incluso afirmarse que la definición de las "infracciones a la ley" sirve justamente de fundamento al mecanismo punitivo.

Con los príncipes, el suplicio legitimaba el poder absoluto, y su "atrocidad" se desplegaba sobre los cuerpos, porque el cuerpo era la única riqueza accesible. El correccional, el hospital, la prisión, los trabajos forzados, nacen con la economía mercantil y evolucionan con ella. El exceso ya no es necesario: todo lo contrario. El objetivo es la mayor economía del sistema penal. Ese es el sentido de su "humanidad".

En efecto, lo verdaderamente importante en la nueva realidad social no es la ejemplaridad de la pena, sino su eficacia. Por

eso el mecanismo utilizado consiste menos en castigar que en vigilar.

—Pero ¿la vigilancia no estaba excluida de la tradición penal hasta el siglo XIX?

—Sí. También puede afirmarse que, a pesar del rigor del sistema, bajo la monarquía el control de la sociedad era mucho más débil, más grandes las mallas a través de las cuales pasaban las mil y una ilegalidades populares. A menudo las condenas quedaban sin mañana, el uso las hacía dejar de lado. El contrabando, el pastoreo abusivo, la recogida de leña en tierras del rey, aunque amenazados con penas terribles, en realidad no daban prácticamente nunca lugar a un proceso. En cierto modo, entraban en el juego del sistema como siguen entrando en algunas realidades económicas y sociales particularmente atrasadas.

—Lauro decía que en Nápoles el contrabando es la Fiat del sur.

—Exactamente. Pero a fines del siglo XVIII, la burguesía, con las nuevas exigencias de la sociedad industrial, con una mayor subdivisión de la propiedad, ya no puede tolerar las ilegalidades populares. Busca nuevos métodos de coacción del individuo, de control, de encuadramiento y de vigilancia. Los reformadores de la Ilustración proponían una nueva economía penal, no la nueva tecnología que se necesitaba.

—¿En qué tradición se hunden las raíces culturales de la prisión?

—La forma prisión nace mucho antes de su introducción en el sistema penal. La encontramos en estado embrionario en toda la ciencia del cuerpo, de su "corrección", de su aprendizaje, que se adquiría en las fábricas, las escuelas, los hospitales, los cuarteles. "Pero respiran", comentaba con irritación el gran duque Miguel cuando asistía a un desfile militar.

El nuevo ideal del poder pasa a ser la "ciudad apestada", que es también la ciudad punitiva. Donde hay peste, hay cuarentena;

todo el mundo está controlado, catalogado, encerrado, sometido a la regla. Para defender la vida y la seguridad de la colectividad, se otorga el derecho de matar a cualquiera que circule sin autorización, salvo algunos grupos de ínfima importancia, los individuos descritos por Manzoni, aquellos a quienes se asignan las tareas más innobles, como el transporte de los cadáveres de los apestados. Bentham proporciona en 1791 la estructura arquitectónica de esta exigencia tecnológica, con su *Panóptico*.[1]

—¿Qué es el Panóptico?

—Es un proyecto de construcción con una torre central que vigila toda una serie de celdas dispuestas en forma circular, a contraluz, en las cuales se encierra a los individuos. Desde el centro uno controla todas las cosas y todos los movimientos sin ser visto.

El poder desaparece, ya no se representa, pero existe; incluso se diluye en la infinita multiplicidad de su mirada única.

Las prisiones modernas, y hasta muchas de las más recientes, calificadas de "modelo", se basan en ese principio. Pero con su *Panóptico* Bentham no pensaba de manera específica en la prisión; su modelo podía utilizarse –y se utilizó– para cualquier estructura de la nueva sociedad. La policía, invención francesa que fascinó al punto a todos los gobiernos europeos, es la hermana gemela del Panóptico.

La fiscalidad moderna, los asilos psiquiátricos, los ficheros, los circuitos de televisión y tantas otras tecnologías que nos rodean son su aplicación concreta. Nuestra sociedad es mucho más benthamiana que beccariana. Los lugares en los cuales existió la tradición de conocimientos que llevaron a la prisión muestran por qué esta se asemeja a los cuarteles, los hospitales y las escuelas, y porque estos se asemejan a las prisiones.

1 Jeremy Bentham, *Panopticon, or, The Inspection-House...*, Dublín, Thomas Byrne, 1791; reedición, Londres, T. Payne, 1791 [trad. cast.: *Panóptico*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2011]. [N. del E.]

—Pero la prisión fue criticada desde el principio. Se la definió como un fracaso penal, una fábrica de delincuentes.

—Lo cual, empero, no sirvió para destruirla. Después de un siglo y medio sigue en pie. Pero, por lo demás, ¿es de veras un fracaso? ¿No será más bien un éxito, y justamente por las mismas razones por las cuales se la acusa de fracasar? En realidad, la prisión es un éxito.

—¿Qué éxito?

—La prisión crea y mantiene una sociedad de delincuentes, el medio, con sus reglas, su solidaridad, su marca moral de infamia. La existencia de esta minoría delictiva, lejos de ser la medida manifiesta de un fracaso, es muy importante para la estructura del poder de la clase dominante.

Su primera función es la de descalificar todos los actos ilegales que se agrupan bajo una común infamia moral. Antes no era así: en realidad, un buen número de los actos ilegales cometidos por el pueblo se toleraba. Ahora eso ya no es posible: el delincuente, fruto de la estructura penal, es ante todo un criminal como cualquiera que infringe la ley, por la razón que sea. A continuación se crea una estructura intermedia de la que se vale la clase dominante para perpetrar sus ilegalidades: la constituyen, justamente, los delincuentes. El ejemplo más patente es el de la explotación del sexo. Por un lado hay prohibiciones, escándalos y represiones en torno de la vida sexual; esto permite transformar la necesidad en "mercancía" sexual difícil y cara, y luego se la explota. Ninguna gran industria de ningún gran país industrializado puede rivalizar con la enorme rentabilidad del mercado de la prostitución. Esto es válido para el alcohol en la época de la prohibición; hoy, para la droga (véase el convenio turco-norteamericano para el cultivo de la adormidera), para el contrabando de tabaco, de armas...

—¿Cómo se mantiene la vinculación con el poder?

—Esas enormes masas de dinero suben y suben hasta llegar a las grandes empresas financieras y políticas de la burguesía. En suma, se mantiene un tablero de ajedrez donde hay escaques peligrosos y otros que son seguros. En los peligrosos están siempre los delincuentes. Esa es la ligazón. Y llegamos al otro papel de la delincuencia: la complicidad con las estructuras policiales en el control de la sociedad. Un sistema de chantajes e intercambios en el cual los roles se confunden, como en un círculo. ¿Un informante es otra cosa que un policía delincuente o un delincuente policía? En Francia, la clamorosa figura símbolo de esta realidad es Vidocq, el famoso bandido que en determinado momento se convierte en jefe de la policía.

Los delincuentes tienen además otra excelente función en el mecanismo del poder: la clase en el poder se sirve de la amenaza de la criminalidad como una coartada continua para endurecer el control de la sociedad. La delincuencia da miedo, y ese miedo se cultiva. No por nada en cada momento de crisis social y económica se presencia un "recrudecimiento de la criminalidad" y el consiguiente llamado a un gobierno policial. Por el orden público, se dice; en realidad, para poner freno sobre todo a la ilegalidad popular y obrera. En suma, la criminalidad funciona como una suerte de nacionalismo interno. Así como el temor al enemigo hace "amar" al ejército, el miedo a los delincuentes hace "amar" el poder policial.

—Pero no la prisión. La prisión no consigue hacerse amar.

—Porque en los mecanismos modernos de la justicia criminal hay un fondo de suplicio que no se ha exorcizado por completo, aun cuando en nuestros días esté cada vez más incluido en la nueva penalidad de lo incorpóreo. La nueva penalidad, en efecto, en vez de castigar, corrige y cura. El juez se convierte en médico y viceversa. La sociedad de vigilancia quiere fundar su derecho en la ciencia; esto hace posible la "suavidad" de las penas o, mejor, de los "cuidados", las "correcciones", pero con ello se extiende su poder de control, de imposición de la "norma". Se persigue al "diferente". El delincuente no está fuera de la ley, pero se sitúa

desde el comienzo en el centro mismo de los mecanismos en los cuales se pasa imperceptiblemente de la disciplina a la ley, de la desviación al delito, en una continuidad de instituciones que se pasan la pelota unas a otras: del orfelinato al correccional de menores y de ahí a la penitenciaría, de la ciudad obrera al hospital y de ahí a la prisión.

La estrategia de amedrentar

[Texto publicado en *Le Nouvel Observateur*, 1979.]

Si hoy no se fía, ayer tampoco. Me parecen muy poco convincentes los que dicen que hoy las libertades están cercenadas, que los derechos se desmoronan y que los espacios se estrechan alrededor de cada uno de nosotros. Apuesto que la justicia penal de hace veinte años o de hace un siglo no estaba mejor ordenada ni era más respetuosa. Es inútil, para dramatizar el presente, alargar sus sombras por las claridades imaginarias de un sol declinante.

Las transformaciones que ocurren bajo nuestros ojos y que a veces se nos escapan no deben llenarnos de nostalgia. Basta con tomarlas en serio: es decir, comprender adónde vamos y señalar lo que nos negamos a aceptar para el futuro.

En el asunto de los manifestantes del 23 de marzo[1] no hay nada de ilegal ni de excepcional. Todo está conforme a las reglas de procedimiento, a la legislación en vigor y a cierta "filosofía" de la práctica. Todo, ¡ay!

¿El procedimiento? Es el flagrante delito, es decir, la precipitación, la defensa insuficiente, el juicio apresurado; ya se ha dicho,

1 El 23 de marzo de 1979, los representantes de los seis mil quinientos obreros metalúrgicos de Longwy condenados al despido se manifestaron en las calles de París. La fuerza de esta manifestación estaba ligada en igual medida a los intereses electorales de la Confederación General del Trabajo [CGT] y del Partido Socialista, que la Confederación Francesa Democrática del Trabajo [CFDT] se negaba a avalar. Aprovechando esa grieta, militantes de extrema izquierda y tal vez algunos provocadores rompieron varios escaparates de la plaza de la Ópera al final de la manifestación. De resultas, se produjeron numerosas detenciones de personas que afirmaban no haber participado en el saqueo. [N. del E.]

y no hay que cansarse de decirlo. Pero el principio mismo del flagrante delito es grave y peligroso. En efecto, uno de los principios fundamentales del derecho penal es que persecución y delito jamás deben estar en las mismas manos: quien sostiene la acusación no podría estar encargado del establecimiento de los hechos. Ahora bien, el procedimiento de flagrante delito exige al ministerio fiscal suministrar bien atados, con el inculpado, los elementos que permitan al tribunal resolver. El acusador obra la verdad solo (o, más bien, con la policía). ¿La regla quiere que la instrucción se haga con los elementos de cargo y de descargo? Aquí, nada de instrucción: sólo quedan, pues, los elementos de cargo.

Pero ¿el delito no es flagrante, y evidentes las pruebas? ¿Por qué habría que instruir? Pues bien, aquí es donde el uso de la legislación antidesmanes, de por sí bastante peligrosa, se torna muy temible. Esa legislación convierte en delito el mero hecho de participar en una manifestación en cuyo transcurso se cometen actos delictivos. Participar, es decir, estar presente, encontrarse en el lugar, estar cerca... ¿Quién no advertirá que, al aplicar el procedimiento de flagrante delito a una infracción definida de manera tan vaga, cualquiera, con tal de que haya pasado por allí, puede tener que comparecer ante el tribunal como "autor de desmanes"? La prueba: la policía lo ha visto y lo ha atrapado.

La ley antidesmanes permite a la policía fabricar al instante un "delito" y un "delincuente", a los cuales el procedimiento de flagrante delito impondrá el sello de una verdad sin discusión.

Enormidad de la que los magistrados (Jean Daniel tuvo razón al señalarlo) son *absolutamente conscientes*. Pero que justifican por la "filosofía" que impregna cada vez más la práctica penal. "Filosofía" muy simple, casi obvia: al sancionar las infracciones, la justicia se ufana de garantizar la "defensa de la sociedad". Esta muy antigua idea está convirtiéndose –y esa es la novedad– en un principio concreto de funcionamiento. Del último de los fiscales adjuntos al ministro de justicia, todos garantizan la "defensa social" y toman medidas en función de esos objetivos.

Lo cual tiene varias consecuencias. Y de peso.

1) La defensa de la sociedad se convierte en un principio funcional común a la policía, los fiscales, los magistrados instructores y los jueces. Los controles mutuos, los equilibrios y las indispensables divergencias entre los diferentes elementos de la institución se desdibujan en beneficio de una continuidad aceptada y reivindicada. Del hombre con casco y cachiporra al que juzga según su alma y su conciencia, todo el mundo, en un movimiento solidario, se pone de acuerdo para cumplir un mismo papel.
2) Pero ¿defender la sociedad contra qué? ¿Contra las infracciones? Sin duda. Contra los peligros, sobre todo. Son estos, los peligros, los que marcan la importancia relativa de las infracciones: gran peligro de una piedra arrojada, pequeño peligro de un gran fraude fiscal. Y además: ¿la infracción ha sido mal establecida? No importa, si detrás de esos hechos dudosos se perfila un peligro cierto. ¿No existe la certeza de que un manifestante haya lanzado golpes? En todo caso, detrás de él estaba la manifestación, y más allá, todas las venideras, y aún más allá la violencia en general y el desempleo, e Italia y el "P-38", y la Rote Arme Fraktion [Fracción del Ejército Rojo]. La justicia debe reaccionar ante el peligro real, más aún que ante el delito comprobado.
3) ¿Y cómo protegerse de él? ¿Persiguiendo a los autores de infracciones reales? Sí, tal vez, si fuera posible. Pero la estrategia de amedrentar es más eficaz: infundir miedo, tomar medidas ejemplificadoras, intimidar. Actuar, como se dice con términos tan expresivos, sobre la "población blanco", que es móvil, disgregable, incierta, y que algún día podría llegar a ser inquietante: jóvenes desocupados, estudiantes universitarios, estudiantes secundarios, etc.
4) Además, ¿qué es lo que hay que proteger, entonces, en esta sociedad? Sin duda lo más valioso, más esencial y por tanto más amenazado. ¿Y qué puede ser más esencial que el Estado, puesto que protege a la sociedad,

> que tanto lo necesita? Así, el papel de la justicia consiste en proteger al Estado contra peligros que, al amenazarlo, amenazan a la sociedad que él mismo tiene la función de proteger. Bien calzada queda entonces la justicia entre la sociedad y el Estado. Esa es su función, ese es su lugar, y no, como ella misma todavía dice, entre el derecho y el individuo.

Las escandalosas condenas de Desraisses, Duval y tantos otros no son "aberrantes". Muestran con un efecto de aumento la transformación insidiosa en virtud de la cual la justicia penal está convirtiéndose en una "justicia funcional". Una justicia de seguridad y protección. Una justicia que, como tantas otras instituciones, tiene que administrar una sociedad, detectar lo que es peligroso para ella, alertarla acerca de sus propios peligros. Una justicia que se asigna la misión de velar por una población en vez de respetar a unos sujetos de derecho.

¿El influjo del poder político ha aumentado? No lo sé. Pero basta con que a través de las funciones de "protección social" se hayan impuesto con toda naturalidad imperativos de Estado.

Los inculpados de Longwy han sido puestos en libertad. Las penas dictadas a los de París se han agravado, salvo en un caso. Entonces, una de dos.

O bien el "buen funcionamiento del conjunto" es el motivo de que se hayan tomado dos decisiones tan opuestas (laxismo con una población desempleada, severidad con grupos parisinos). En ese caso, se comprueba que la justicia penal en su totalidad comienza a actuar ya no en función de la ley, sino en función de la protección social.

O bien sucede que los magistrados no se ponen de acuerdo sobre lo que significa defender la sociedad. O que algunos se niegan a desempeñar ese papel. Y, en ese caso, la justicia ha perdido su coherencia.

De uno u otro modo, estamos ante una gran crisis. Es preciso, pues, que sean liberados cuanto antes todos los que son víctimas de esta situación insostenible. De no otorgarles el indulto, el presidente de la República mostrará que suscribe, sin atreverse a de-

cirlo, una transformación de la justicia que se compra al precio de condenas injustas. Nadie puede al mismo tiempo respetar el derecho y sostenerlas. Y mucho menos el presidente de la República.

III. LA VIDA Y LA CIENCIA

La política de la salud en el siglo XVIII

[1979]

Una medicina privada, "liberal", solicitada por la iniciativa individual y sometida a los mecanismos de la oferta y la demanda; al lado, y acaso enfrente, una gestión de la medicina decidida por las autoridades, apoyada en un aparato administrativo, enmarcada por estructuras legislativas estrictas, y dirigida a la colectividad en su conjunto. ¿Es fecundo señalar una oposición nítida y buscar, entre estos dos tipos de medicina, cuál fue el primero y cuál es su derivado? ¿Hay que suponer, en el origen de la medicina occidental, una práctica de carácter colectivo que haya sido disociada poco a poco por formas de relaciones individuales? ¿O debemos imaginar que la medicina moderna se desarrolló ante todo en relaciones singulares (relaciones de clientela y relaciones clínicas), para ser luego integrada a una política y una gestión de conjunto por una serie de correcciones y ajustes?

Este planteamiento del problema supone un recorte un tanto ficticio. La enfermedad, la manera como el enfermo la siente y la expresa, lo que para él y los otros la separa de la salud, los signos que se le reconocen y los comportamientos inducidos por ella remiten, en todas las sociedades, a sistemas colectivos; más aún: la intervención del médico, la forma de su acción, hasta el secreto de sus remedios y su eficacia, constituyen, al menos en parte, una respuesta de grupo al acontecimiento de la enfermedad que es siempre más que una desventura o un sufrimiento individuales. La medicina "privada" es un modo de reacción colectiva a la enfermedad.

La cuestión, por ende, no es de anterioridad; lo importante es más bien la manera específica como, en un momento dado y una sociedad determinada, la interacción individual entre médico y

enfermo se articula con la intervención colectiva en lo referido a la enfermedad en general o a tal o cual enfermo en particular. La historia de la "profesión" médica o, para ser más exactos, de las diferentes formas de "profesionalización" del médico, ha revelado ser, para analizar esas relaciones, un buen ángulo de ataque.

El siglo XVIII marca un momento importante en esta historia. En el aspecto cuantitativo, se atestiguan en él la multiplicación de los médicos, la fundación de nuevos hospitales, la apertura de dispensarios y, en términos generales, un mayor consumo de prestaciones en todas las clases de la sociedad. En el aspecto cualitativo, se atestiguan una formación más estandarizada de los médicos, un vínculo un poco más marcado entre sus prácticas y el desarrollo de los conocimientos médicos, una confianza un poco más grande depositada en su saber y su eficacia; hay también una disminución relativa del valor atribuido a las "curas" tradicionales. El médico se aparta algo más nítidamente de los otros prestadores de cuidados, y comienza a ocupar en el cuerpo social un lugar más amplio y más valorado.

Procesos lentos, ninguno de los cuales es decisivo ni absolutamente nuevo. Pero lo que caracteriza el período 1720-1800 es tal vez el hecho de que la profesionalización del médico se produce sobre el telón de fondo de una "política de salud". Entre las otras reacciones colectivas y más o menos concertadas que genera la enfermedad –como por ejemplo la lucha contra las epidemias–, una "política de salud" se distingue en varios aspectos; supone:

1) Cierto desplazamiento o, al menos, una ampliación del objetivo: ya no se trata únicamente de suprimir la enfermedad allí donde aparece, sino de prevenirla; más aún, de prevenir, en la medida de lo posible, toda enfermedad, sea cual fuere.
2) Un desdoblamiento de la noción de salud: su sentido normativo tradicional (que la opone a la enfermedad) se acompaña de una significación descriptiva; la salud es entonces el resultado observable de un conjunto de datos (frecuencia de las enfermedades, gravedad y

duración de cada una de ellas, resistencia a los factores que pueden producirla).

3) La determinación de variables características de un grupo o una colectividad: índice de mortalidad, duración media de la vida, esperanza de vida para cada franja etaria, forma epidémica o endémica de las afecciones que caracterizan la salud de una población.
4) El desarrollo de tipos de intervención que no son terapéuticos y ni siquiera médicos en sentido estricto, toda vez que incumben a las condiciones y los modos de vida, la alimentación, la vivienda, el medio, la manera de criar a los niños, etc.
5) Por último, una integración por lo menos parcial de la práctica médica a una gestión económica y política, que apunta a racionalizar la sociedad. La medicina ya no es una mera técnica importante en esa vida y esa muerte de los individuos ante las cuales las colectividades nunca son indiferentes; se convierte, en el marco de decisiones de conjunto, en un elemento esencial para el mantenimiento y el desarrollo de la colectividad.

* * *

La política de la salud se caracteriza en primer lugar por el hecho de que la medicina, como carga colectiva, comienza a liberarse en parte de las técnicas de la asistencia. En términos esquemáticos, puede decirse que la cobertura de la enfermedad por la comunidad siempre se había encarado a través de la asistencia a los pobres. Hay excepciones, desde luego: los reglamentos que debían aplicarse en épocas de epidemia, las medidas que se tomaban en las ciudades apestadas y las cuarentenas que se imponían en algunos grandes puertos constituían formas de medicalización autoritarias que no tenían una ligazón orgánica con las necesidades asistenciales. Pero al margen de esos casos límite, la medicina entendida y ejercida como "servicio" nunca era más que uno de los componentes de los "socorros". Se dirigía a una categoría muy importante, a pesar de lo indeciso de sus fronteras, la de los "po-

bres enfermos". Económicamente, esta medicina-servicio estaba en lo esencial a cargo de fundaciones de caridad. Institucionalmente, se la ejercía en el marco de organizaciones (religiosas o laicas) que se proponían una multiplicidad de fines: reparto de alimentos y ropa, cuidado de los niños abandonados, último refugio para ancianos y lisiados, educación elemental y proselitismo moral, apertura de talleres y obradores, y llegado el caso vigilancia y sanciones aplicadas a los elementos "inestables" o "turbios" (en las ciudades, las administraciones de los hospitales tenían jurisdicción sobre los vagabundos y los mendigos; las oficinas parroquiales y las sociedades de caridad también se atribuían, y de manera muy explícita, una misión de denuncia de las "malas personas"). Desde el punto de vista técnico, el papel cumplido por la terapéutica en el funcionamiento de los hospitales en la época clásica era limitado con respecto a la ayuda rudimentaria indispensable para la supervivencia. En la figura del "pobre menesteroso", que merecía ser hospitalizado, la enfermedad no era más que uno de los elementos en un conjunto que abarcaba además la invalidez, la edad, la imposibilidad de encontrar trabajo, el hambre. La serie enfermedad-servicios médicos-terapéutica ocupa un lugar reducido en la política y la economía compleja de los "socorros".

Esos procedimientos mixtos y polivalentes de la asistencia son objeto de una severa crítica en el transcurso del siglo XVIII. Se exige su desmantelamiento sobre la base de un reexamen general del modo de inversión: las "fundaciones", en efecto, inmovilizan sumas importantes cuyas rentas sirven, no para dar trabajo a quienes están desocupados, sino para mantener a quienes quieren persistir en el ocio; la caridad reparte dinero con una arbitrariedad que no tiene en cuenta ninguna de las racionalidades económicas. Los socorros no deben ser el resultado de un deber moral, una obligación global del más rico para con el más pobre. Deben ser objeto de un cálculo escrupuloso. Lo cual implica un relevamiento más riguroso de la población y distinciones que se procura establecer entre las diferentes categorías de desventurados a los que se dirige confusamente la caridad: en la lenta atenuación de los estatus tradicionales, el "pobre" es uno de los primeros en borrarse y dejar lugar a toda una serie de distinciones funcionales

(los buenos y los malos pobres, los ociosos voluntarios y los desocupados involuntarios; los que pueden hacer cierto trabajo y los que no pueden). Un análisis de la ociosidad, con sus condiciones y sus efectos, tiende a sustituir la sacralización un poco general del "pobre". En la práctica, ese análisis se propone en el mejor de los casos acoplar la pobreza al aparato de producción para hacerla útil, y en el peor, aliviar lo más posible el peso que ella representa para el resto de la sociedad: ¿cómo poner a trabajar a los pobres "válidos", cómo transformarlos en mano de obra útil? Pero también cómo hacer que los menos ricos autofinancien su propia enfermedad y su incapacidad transitoria o definitiva de trabajar. E incluso cómo hacer rentables a corto y largo plazo las erogaciones en las que se incurre para la instrucción de los niños abandonados y con destino a los huérfanos. En esta desagregación utilitaria de la pobreza comienza a aparecer el problema específico de la enfermedad en su relación con los imperativos laborales y la necesidad de la producción.

La aparición de una política de salud debe relacionarse también con un proceso mucho más general: el que hace del "bienestar" de la sociedad uno de los objetivos esenciales del poder político: "El sentido común nos enseña que los gobiernos no se instauraron para la ventaja, el lucro, el placer o la gloria de quien o quienes gobiernan, sino para el bien y la felicidad de toda la sociedad. [...] Es legítimo el rey que tiene por meta el bien público".[1] Idea tradicional, sin ninguna duda, pero que entre los siglos XVII y XVIII cobra un sentido mucho más denso y preciso que en el pasado. Ya no se piensa exclusivamente en la forma de felicidad, tranquilidad y justicia que se pone de manifiesto en la historia humana una vez eliminados la guerra, los desórdenes, la iniquidad de las leyes y los jueces, las hambrunas y las exacciones. El "bien público" se refiere, de manera positiva, a todo un campo material complejo donde entran en juego los recursos naturales,

1 Algernon Sidney, *Discourses Concerning Government*, Londres, Printed and are to be sold by the booksellers of London and Westminster, 1698; versión francesa: *Discours sur le gouvernement*, traducción de P.-A. Samson, París, Josse/Langlois, año II [1793], p. 197. [N. de M. F.]

los frutos del trabajo, su circulación y la amplitud del comercio, pero también el acondicionamiento de las ciudades y los caminos, las condiciones de vida (vivienda, alimentación, etc.), la cantidad de habitantes, su longevidad, su vigor y su aptitud para el trabajo. Y ese bien público no debe esperarse de un gobierno que sólo sea "prudente" y se limite a respetar las leyes y las tradiciones; no podría alcanzárselo sin intervenciones (o sin un juego sutil de intervenciones y libertades) que deben calcularse con arreglo a un saber específico; hace falta toda una técnica de gestión, aplicada a dominios particulares. No sólo una política, sino políticas.

El conjunto de los medios que hay que poner en acción para asegurar, más allá de la tranquilidad y el buen orden, ese "bien público", tal es, en líneas generales, lo que en Alemania y Francia se dio en llamar "policía": "Conjunto de las leyes y reglamentos que conciernen al interior de un Estado y concurren a afirmar y aumentar su poderío, hacer un buen uso de sus fuerzas y procurar la felicidad de sus súbditos".[2] Así entendida, la policía extiende su jurisdicción mucho más allá de la vigilancia y el mantenimiento del orden. Tiene que velar (conforme a una lista que, a despecho de algunas variaciones según los autores y los países, es bastante constante) por la abundancia de la población, siempre definida como fuente primera de riquezas y poderío; por las necesidades elementales de la vida y la preservación de esta (cantidad, precio y calidad de los alimentos; salubridad de las ciudades y las casas; prevención o supresión de las epidemias); por la actividad de los individuos (vigilar a los pobres ociosos y los mendigos; contribuir a la justa distribución de los socorros; asegurarse de que se cumplan los reglamentos de los oficios), y por la circulación de las cosas y la gente (ya se trate de los derechos a percibir sobre los productos que circulan, de la vigilancia a ejercer sobre los hom-

2 Johann Heinrich Gottlob von Justi, *Grundsätze der Policeywissenschaft*, Gotinga, W. Vandenhoek, 1756; versión francesa: *Éléments généraux de police*, traducción de M. Einous, París, Rozet, 1769, introducción, § 2, p. 18 [trad. cast.: *Elementos generales de policía*, Barcelona, Eulalia Ferrer, viuda, impresora del Rey nuestro señor, Plaza del Ángel, 1784]. [N. de M. F .]

bres que se desplazan o del buen estado y el buen orden de las diferentes vías de comunicación).

Como se advertirá, la policía es toda una gestión del "cuerpo" social. Esta palabra, "cuerpo", no hay que entenderla de manera simplemente metafórica: se trata, en efecto, de una materialidad compleja y múltiple que comporta, además de los "cuerpos" de los individuos, el conjunto de los elementos materiales que aseguran su vida, constituyen el marco y el resultado de su actividad y permiten los desplazamientos y los intercambios. Como conjunto institucional y modalidad calculada de intervención, la policía tiene a su cargo el elemento "físico" del cuerpo social: la materialidad, en cierto modo, de una sociedad civil cuya forma y estatus jurídicos, por otra parte, procuran pensarse en la misma época.

Ahora bien, en el centro de esa materialidad aparece un elemento cuya importancia no dejará de afirmarse y crecer a lo largo de los siglos XVII y XVIII, la *población*, entendida en el sentido ya tradicional de la cantidad de habitantes en proporción a la superficie habitable, pero también en el sentido de un conjunto de individuos que tienen entre sí relaciones de coexistencia y constituyen en ese concepto una realidad específica: la "población" tiene su índice de crecimiento; tiene su mortalidad y su morbilidad, y tiene sus condiciones de existencia, trátese de los elementos necesarios para la supervivencia o de los que permiten su desarrollo y la promoción de su bienestar. En apariencia, no se trata de otra cosa que de la suma de los fenómenos individuales; y sin embargo, en ella se observan constantes y variables que son propias de la población, y, si se quiere modificarlas, es menester recurrir a intervenciones específicas.

La política de la salud toma forma durante el siglo XVIII, en el punto de cruce de una nueva economía de la asistencia y una gestión del cuerpo social en su materialidad y hasta en los fenómenos biológicos propios de una "población". Esos dos procesos forman sin duda parte de la misma totalidad: el control de la asistencia y el reparto útil de sus beneficios es uno de los problemas de la "policía", y esta tiene entre sus grandes objetivos el ajuste de una población a un aparato económico de producción e intercambio.

Pero, por razones de análisis, es útil mantener su especificidad: el primero de los procesos separa de la asistencia caritativa el problema de la enfermedad, tal como se plantea de manera diferencial según la fortuna, la edad, la capacidad y la voluntad de trabajar. El segundo, en cambio, integra los problemas de la enfermedad a los de las condiciones generales de vida; los enfermos, al conjunto de la población, y la medicina, a la gestión económica y política de la sociedad. En un caso se va de la masa indecisa de los asistidos a la especificación de los enfermos. En otro, la reacción específica a la enfermedad se integra al control de las formas de existencia y coexistencia. La asistencia se encamina hacia una medicalización que la legitima al pretender convertirla a la vez en racional y eficaz. La medicina, sin embargo, puede ocupar su lugar, conforme a grados diversos de subordinación o coordinación, en un sistema administrativo que se asigna por meta explícita el bienestar y la salud de una población.

Tales son los dos motivos y los dos ejes de la "política de la salud" que se perfila en el siglo XVIII: constitución de un aparato que pueda tomar a su cargo a los enfermos como tales (es con referencia a ese dispositivo que la salud tiene el sentido de un estado por restaurar y una meta por alcanzar), y acondicionamiento de un dispositivo que permita observar, medir y mejorar permanentemente un "estado de salud" de la población, en el cual la enfermedad no es más que una variable dependiente de una larga serie de factores.

1) El privilegio de la infancia y la medicalización de la familia. Al problema de los "niños" (es decir, de su cantidad al nacer y de la relación natalidad-mortalidad) se agrega el de la "infancia" (es decir, de la supervivencia hasta la adultez, de las condiciones físicas y económicas de esa supervivencia y de las inversiones necesarias y suficientes para que el período de desarrollo resulte útil: en síntesis, el problema de la organización de esta "etapa" que se percibe a la vez como específica y orientada). Ya no se trata sólo de producir una cantidad óptima de niños, sino de manejar de manera conveniente esta edad de la vida.

Se codifican entonces según nuevas reglas –muy precisas– las relaciones de padres e hijos. Persisten, claro está, y con pocos

cambios, las relaciones de sumisión y el sistema de signos exigido por ellas. Pero en lo sucesivo deben rodearse de un conjunto de obligaciones que se imponen tanto a los padres como a los hijos: obligaciones de orden físico (cuidados, contacto, higiene, limpieza, proximidad atenta), amamantamiento de los niños por las madres, preocupación por una vestimenta sana, ejercicios físicos para asegurar el buen desarrollo del organismo: cuerpo a cuerpo permanente y apremiante de los adultos con los niños. La familia ya no debe ser exclusivamente una red de relaciones que se inscribe por ello en un estatus social, un sistema de parentesco, un mecanismo de transmisión de los bienes. Debe convertirse en un medio físico denso, saturado, permanente, continuo, que envuelva, mantenga y favorezca el cuerpo del niño. Asume entonces una figura material al recortarse en una extensión más restringida; se organiza como el entorno próximo del niño, y tiende a convertirse para él en un marco inmediato de supervivencia y evolución. Lo cual entraña un efecto de estrechamiento o al menos una intensificación de los elementos y las relaciones que constituyen la familia restringida (el grupo padres-hijos). Lo cual entraña asimismo cierta inversión de los ejes: el lazo conyugal ya no sirve únicamente (y acaso ni siquiera en primer lugar) para establecer la unión entre dos ascendencias, sino para organizar lo que actuará de matriz para el individuo adulto. Sigue sirviendo, sin duda, para dar continuidad a dos linajes y por lo tanto para producir la descendencia, pero también para fabricar en las mejores condiciones posibles un ser humano que llegue al estado de madurez. La nueva "conyugalidad" es más bien aquella que une a los padres y los hijos. La familia –aparato restringido y localizado de formación– se consolida dentro de la gran familia-alianza tradicional. Y al mismo tiempo la salud –en primer término la salud de los hijos– pasa a ser uno de los objetivos más urgentes de la familia. El rectángulo padres-hijos debe llegar a ser una suerte de homeostasis de salud. En todo caso, desde fines del siglo XVIII el cuerpo sano, limpio, válido; el espacio purificado, aseado, aireado; la distribución médicamente óptima de los individuos, los lugares, las camas, los utensilios, y el juego del "cuidadoso" y el "cuidado", constituyen algunas de las leyes morales esenciales de la familia. Y desde esa

época esta se convierte en el agente más constante de la medicalización. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII es el blanco de una gran empresa de aculturación médica. La primera oleada se ocupa de los cuidados que hay que prestar a los niños y sobre todo a los lactantes: Andry, *L'Orthopédie* (1741); Vandermonde, *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine* (1756); Cadogan, *Manière de nourrir et d'élever les enfants* (la traducción francesa es de 1752); Desessartz, *Traité de l'éducation corporelle en bas âge* (1760); Ballexserd, *Dissertation sur l'éducation physique des enfants* (1762); Raulin, *De la conservation des enfants* (1768); Nicolas, *Le Cri de la nature en faveur des enfants nouveau-nés* (1775); Daignan, *Tableau des variétés de la vie humaine* (1786); Saucerotte, *De la conservation des enfants* (año IV [1795]); W. Buchan, *Le Conservateur de la santé des mères et des enfants* (traducción francesa de 1804); J.-A. Millot, *Le Nestor français* (1807); Laplace-Chauvac, *Sur quelques points de l'éducation physique et morale des enfants* (1813); Leretz, *Hygiène des enfants* (1814), y Prevot-Leygonie, *Sur l'éducation physique des enfants* (1813).[3] Esta literatura cobrará aún más extensión cuando

3 Nicolas Andry de Boisregard, *L'Orthopédie, ou l'Art de prévenir et de corriger dans les enfants les difformités du corps*, París, Alix, 1741, 2 vols.; Charles-Augustin Vandermonde, *Essai sur la manière de perfectionner l'espèce humaine*, París, Vincent, 1756, 2 vols.; William Cadogan, *An Essay upon Nursing and the Management of Children from their Birth to Three Years of Age*, Londres, J. Roberts, 1752; Jean-Charles Desessartz, *Traité de l'éducation corporelle des enfants en bas âge, ou Réflexions pratiques sur les moyens de procurer une meilleure constitution aux citoyens*, París, J.-T. Hérissant, 1760; Jacques Ballexserd, *Dissertation sur l'éducation physique des enfants, depuis leur naissance jusqu'à l'âge de la puberté*, París, Vallat-La-Chapelle, 1762 [trad. cast.: *Crianza física de los niños desde su nacimiento hasta la pubertad, y el método más seguro de robustecer la especie humana, contra los insultos de las enfermedades*, Madrid, G. Ramírez, 1765]; Joseph Raulin, *De la conservation des enfants, ou Les Moyens de les fortifier depuis l'instant de leur existence jusqu'à l'âge de la puberté*, París, Merlin, 1768-1769, 3 vols.; Pierre-François Nicolas, *Le Cri de la nature, en faveur des enfants nouveau-nés, ouvrage dans lequel on expose les règles diététiques que les femmes doivent suivre pendant leur grossesse*, Grenoble, Giraud, 1775; Guillaume Daignan, *Tableau des variétés de la vie humaine, avec les avantages et les désavantages de chaque constitution et des avis très importants aux pères et aux mères sur la santé de leurs enfants de l'un et de l'autre sexe, surtout à l'âge de la puberté*, París, el autor, 1786, 2 vols.; Louis-Sébastien Saucerotte, *De la conservation des enfants pendant la gros-*

en el siglo XIX se publique toda una serie de revistas y periódicos más directamente destinados a las clases populares.

La prolongada campaña sobre la inoculación y la vacunación tiene su lugar en el movimiento por el cual se procuran organizar alrededor del niño unos cuidados médicos cuya responsabilidad moral y al menos una parte de su costo económico quedarán en manos de la familia. Por caminos diferentes, la política en favor de los huérfanos sigue una estrategia análoga. Se abren instituciones especialmente destinadas a recibirlos y brindarles cuidados particulares (el Foundling Hospital de Londres, el Enfants-Trouvés de París), pero también se organiza un sistema de colocación con nodrizas o familias en las que tendrán su utilidad al participar aunque sea en mínima medida de la vida doméstica, y donde, por añadidura, encontrarán un medio de desarrollo más favorable, y económicamente menos costoso para un hospital, donde, de lo contrario, quedarían enganchados hasta la adolescencia.

La política médica que se esboza en el siglo XVIII en todos los países de Europa tiene por primer efecto la organización de la familia o, mejor, del complejo familia-niños, como instancia primera e inmediata de medicalización de los individuos; se le hace cumplir el papel de bisagra entre objetivos generales concernientes a la buena salud del cuerpo social y el deseo o la necesidad de cuidados de los individuos; esta política permitió articular una ética "privada" de la buena salud (deber recíproco de los padres y los hijos) con un control colectivo de la higiene y una técnica científ-

---

sesse, et de leur éducation physique, depuis la naissance jusqu'à l'âge de six à huit ans, París, Guillaume, 1796; William Buchan, *Advice to Mothers on the Subject of their Own Health, and on the Means of Promoting the Health, Strength and Beauty of their Offspring*, Londres, impreso por A. Strahan, para T. Cadell y W. Davies, 1803 [trad. cast.: *El conservador de la salud de las madres y de los niños*, Madrid, Imprenta de D. Fermín Villalpando, 1808]; Jacques-André Millot, *Le Nestor français, ou Guide moral et physiologique pour conduire la jeunesse au bonheur*, París, F. Buisson, 1807, 3 vols.; Joseph-Marie Laplace-Chauvac, *Sur quelques points de l'éducation physique et morale de l'enfant*, París, 1813; Alex Leretz, *Hygiène des enfants, considérés depuis l'époque de la naissance jusqu'à l'âge de la puberté*, París, 1814, y P. Prevot-Leygonie, *Essai sur l'éducation des enfants*, París, 1813. [N. del E.]

fica de la curación, brindada a pedido de los individuos y las familias por un cuerpo profesional de médicos calificados y en cierto modo recomendados por el Estado. Los derechos y deberes de los individuos con respecto a su salud y la de los otros, el mercado donde se reúnen las demandas y las ofertas de prestaciones médicas, las intervenciones autoritarias del poder en el orden de la higiene y las enfermedades, pero también la institucionalización y la defensa de la relación privada con el médico: todo esto, en su multiplicidad y su coherencia, marca el funcionamiento global de la política de salud en el siglo XIX, pero no puede comprenderse si se hace abstracción de un elemento central que se constituyó en el siglo XVIII, la familia medicalizada y medicalizadora.

2) El privilegio de la higiene y el funcionamiento de la medicina como instancia de control social. La vieja noción de régimen entendido a la vez como regla de vida y forma de medicina preventiva tiende a ampliarse y convertirse en el "régimen" colectivo de una población tomada en general, con un triple objetivo: la desaparición de las grandes tempestades epidémicas, la baja del índice de morbilidad y la prolongación de la duración media de la vida y el retardo de su fin para cada edad. Esta higiene, como régimen de salud de las poblaciones, implica por parte de la medicina una serie de intervenciones autoritarias y medidas de control.

Ante todo, sobre el espacio urbano en general, pues este constituye tal vez el medio más peligroso para la población. La ubicación de los diferentes barrios, su humedad, su exposición, la aireación de la ciudad entera, su sistema de alcantarillado y eliminación de aguas servidas, el emplazamiento de los cementerios y los mataderos, la densidad de la población, son todos factores que tienen un papel decisivo en lo que se refiere a la mortalidad y la morbilidad de los habitantes. La ciudad, con sus principales variables espaciales, aparece como un objeto a medicalizar. En tanto que las topografías médicas de las regiones analizan datos climáticos o hechos geológicos sobre los que es imposible ejercer influencia alguna y que sólo pueden sugerir medidas de protección o compensación, las topografías de las ciudades bosquejan, al menos en negativo, los principios generales de un urbanismo

concertado. En el siglo XVIII la ciudad patógena dio lugar a toda una mitología y episodios de pánico muy real (el osario de los Inocentes fue en París uno de los sitios célebres saturados de miedo); reclamó, en todo caso, un discurso médico sobre la morbilidad urbana y la puesta bajo vigilancia médica de todo un conjunto de trabajos de urbanización, construcciones e instituciones (cf. por ejemplo Jacques Pierre-Louis Morel, "Dissertation sur les causes qui contribuent le plus à rendre cachectique et rachitique la constitution d'un grand nombre d'enfants de la ville de Lille", París, 13 de agosto de 1812).

De una manera más precisa y localizada, las necesidades de la higiene exigen una intervención médica autoritaria en los lugares que pasan por ser focos privilegiados de enfermedades: las prisiones, las embarcaciones, las instalaciones portuarias, los hospitales generales como punto de encuentro de vagabundos, mendigos e inválidos, e incluso los hospitales cuyos responsables médicos son casi siempre insuficientes, y que reavivan o complican las enfermedades de los pacientes, cuando no propagan al exterior gérmenes patológicos. Se aíslan pues en el sistema urbano regiones que requieren una medicalización urgente y que deben constituir otros tantos puntos de aplicación para el ejercicio de un poder médico intensificado.

Por añadidura, los médicos tendrán que enseñar a los individuos las normas fundamentales de higiene que ellos deben respetar en beneficio de su propia salud y la de otros: higiene de la alimentación y la vivienda, incitación a hacerse atender en caso de enfermedad.

La medicina como técnica general de salud, más aún que como servicio de las enfermedades y arte de las curaciones, ocupa un lugar cada vez más importante en las estructuras administrativas y una maquinaria de poder que, en el transcurso del siglo XVIII, no deja de extenderse y afirmarse. El médico afianza su posición en las diferentes instancias de poder. La administración sirve de punto de apoyo y a veces de punto de partida a las grandes encuestas médicas sobre la salud de las poblaciones, y a cambio, los médicos dedican una parte cada vez más grande de su actividad a tareas a la vez generales y administrativas que les han sido asignadas por

el poder. En relación con la sociedad, su salud y sus enfermedades, su condición de vida, su vivienda y sus hábitos, comienza a formarse un saber "médico-administrativo" que servirá de núcleo originario a la "economía social" y la sociología del siglo XIX. Y se constituye asimismo un influjo político médico sobre una población regimentada por toda una serie de prescripciones que conciernen no sólo a la enfermedad, sino a las formas generales de la existencia y el comportamiento (la alimentación y la bebida, la sexualidad y la fecundidad, la manera de vestirse, el acondicionamiento típico del hábitat).

El "plus de poder" del que disfruta el médico presta testimonio desde el siglo XVIII de esa interpretación de lo político y lo médico por la vía de la higiene: presencia cada vez más abundante en las academias y las sociedades científicas; muy amplia participación en las enciclopedias; presencia, a título de asesor, junto a los representantes del poder; organización de sociedades médicas oficialmente encargadas de unas cuantas responsabilidades administrativas y calificadas para tomar o sugerir medidas autoritarias; papel cumplido por muchos médicos como programadores de una sociedad bien dirigida (el médico reformador de la economía o la política es un personaje frecuente en la segunda mitad del siglo XVIII), y sobrerrepresentación de los médicos en las asambleas revolucionarias. El médico se convierte en el gran consejero y el gran experto, si no en el arte de gobernar, sí al menos en el de observar, corregir, mejorar el "cuerpo" social y mantenerlo en un estado permanente de salud. Y es su función de higienista, más que sus prestigios de terapeuta, la que le garantiza esa posición políticamente privilegiada en el siglo XVIII, antes de que el privilegio se traslade a lo económico y lo social en el siglo XIX.

3) Peligros y utilidad del hospital. En relación con esos nuevos problemas, el hospital se muestra en muchos aspectos como una estructura anticuada. Fragmento de espacio cerrado sobre sí mismo, lugar de internación de hombres y enfermedades, arquitectura solemne pero torpe que multiplica el mal en el interior sin impedir que se propague al exterior, es más un foco de muerte para las ciudades donde se sitúa que un agente terapéutico para la

totalidad de la población. La dificultad de encontrar plazas en él, las exigencias planteadas a quienes quieren entrar, pero también el desorden incesante de las idas y venidas, el mal ejercicio de la vigilancia médica y los inconvenientes para prestar una atención efectiva a los enfermos hacen del hospital un instrumento inadecuado cuando el objeto de la medicalización debe ser la población en general, y su objetivo, una mejora de conjunto del nivel de salud. En el espacio urbano que la medicina tiene que purificar, el hospital constituye una mancha oscura. Y en la economía, un peso inerte, porque brinda una asistencia que jamás permite la disminución de la pobreza sino, a lo sumo, la supervivencia de algunos pobres y, por lo tanto, el aumento de su número y la prolongación de sus enfermedades, con todos los efectos de contagio que pueden resultar de ello.

Por eso una idea que se difunde en el siglo XVIII, la de un relevo del hospital a través de tres mecanismos principales. La organización de una "hospitalización" a domicilio; la medida tiene sin.duda sus riesgos cuando se trata de enfermedades epidémicas, pero presenta ventajas económicas, toda vez que el costo del cuidado de un enfermo es mucho más reducido para la sociedad si se lo cuida y alimenta en su casa, como sucedía antes de la enfermedad (para el cuerpo social, el costo es apenas del orden del lucro cesante que significa su ociosidad forzada, y eso, sólo en el caso de que tuviera efectivamente trabajo); también presenta ventajas médicas, habida cuenta de que la familia –siempre que cuente con algún asesoramiento– puede encargarse de los cuidados a la vez constantes y ajustados que no pueden pedirse a una administración hospitalaria: cualquier familia debe poder funcionar como un pequeño hospital provisional, individual y no costoso. Pero un procedimiento de esas características implica que el relevo del hospital quede además a cargo de un cuerpo médico ampliamente difundido en la sociedad y capaz de ofrecer cuidados, sea por completo gratuitos, sea, en todo caso, al más bajo costo posible. Un encuadramiento médico de la población, si es permanente, flexible y de fácil uso, puede hacer inútil una buena parte de los hospitales tradicionales. Para terminar, puede concebirse la generalización de la atención, las consultas y los repartos de medica-

mentos que algunos hospitales ya brindan a enfermos de paso, sin retenerlos ni encerrarlos: método de los dispensarios, que tratan de conservar las ventajas técnicas de la hospitalización sin padecer sus inconvenientes médicos o económicos.

Estos tres métodos dieron lugar, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII, a toda una serie de proyectos y programas. Y generaron varias experiencias. En 1769 se fundó en Londres el dispensario para niños pobres del Red Lion Square; treinta años después, casi todos los barrios de la ciudad tenían su dispensario y se calculaba en casi cincuenta mil por año la cantidad de personas que recibían en ellos atención gratuita. En Francia, al parecer, se buscó sobre todo la mejora, la extensión y una distribución más o menos homogénea del encuadramiento médico, tanto en las ciudades como en el campo: la reforma de los estudios de medicina y cirugía (1772 y 1784), la obligación impuesta a los médicos de ejercer en los burgos o las ciudades pequeñas antes de poder hacerlo en algunas ciudades grandes, los trabajos de encuesta y coordinación emprendidos por la Sociedad Real de Medicina, la parte cada vez más grande que el control de la salud y la higiene ocupa dentro de las responsabilidades de los administradores, y el desarrollo de los repartos gratuitos de medicamentos bajo la responsabilidad de médicos designados por la administración, son factores que remiten a una política de salud apoyada en la presencia extensiva del personal médico en el cuerpo social. En el límite de las críticas contra el hospital y de ese proyecto de sustitución encontramos, bajo la Revolución, una tendencia pronunciada a la "deshospitalización"; ya es perceptible en los informes del Comité de Mendicidad (proyecto de establecimiento en cada distrito rural de un médico o un cirujano que atiendan a los indigentes, velen por los niños asistidos y se encarguen de la inoculación). Pero se expresa con claridad en la época de la Convención (proyecto de tres médicos por distrito, a cargo de lo esencial de la atención de la salud para el conjunto de la población).

Sin embargo, la desaparición del hospital nunca fue otra cosa que un punto de fuga utópico. En realidad, el verdadero trabajo se hizo cuando se aspiró a diseñar un funcionamiento complejo en el que el hospital tendía a cumplir un papel bien especificado

con respecto a la familia convertida en instancia primaria de la salud, a la red extensa y continua del personal médico y al control administrativo de la población. Los intentos de reforma hospitalaria se hacen con referencia a ese conjunto.

Se trata en primer lugar de adaptar el hospital al espacio y más precisamente al espacio urbano donde está situado. Por eso una serie de discusiones y conflictos entre diferentes fórmulas de implantación: hospitales masivos, capaces de acoger a una población numerosa y donde los cuidados así agrupados sean más coherentes, más fáciles de controlar y menos costosos; o, al contrario, hospitales de pequeñas dimensiones, donde los enfermos estén mejor vigilados y los riesgos de contagio interno sean menos graves. Otro problema que coincide con este: ¿los hospitales deben instalarse fuera de la ciudad, donde la ventilación es mejor y no existe el riesgo de que sus miasmas se difundan entre la población (una solución que en general va a la par de la habilitación de los grandes complejos arquitectónicos)? ¿O es preciso construir una multiplicidad de pequeños hospitales repartidos en los puntos de más fácil acceso para la población que debe utilizarlos, una solución que a menudo implica el acoplamiento hospital-dispensario? El hospital, en todo caso, debe convertirse en un elemento funcional en un espacio urbano donde es menester que sus efectos puedan medirse y controlarse.

Es necesario, por otra parte, acondicionar el espacio interior del hospital a fin de que sea médicamente eficaz: ya no lugar de asistencia, sino lugar de operación terapéutica. El hospital debe funcionar como una "máquina de curar". De una manera negativa: hay que suprimir todos los factores que lo tornan peligroso para quienes residen en él (problema de la circulación del aire que siempre debe renovarse sin que sus miasmas o sus cualidades mefíticas se trasladen de un enfermo a otro; problema del cambio de la ropa blanca, su lavado y su transporte). De una manera positiva, hay que organizarlo en función de una estrategia terapéutica concertada: presencia ininterrumpida y privilegio jerárquico de los médicos; sistema de observaciones, anotaciones y registro que permite fijar el conocimiento de los diferentes casos, seguir su evolución específica y globalizar también datos referidos a toda

una población y a lo largo de períodos extensos; sustitución de los regímenes poco diferenciados en que consistía tradicionalmente lo esencial de los cuidados por curas médicas y farmacéuticas más ajustadas. El hospital tiende a convertirse en un elemento esencial en la tecnología médica: no sólo un lugar donde se puede curar, sino un instrumento que, cuando se trata de unos cuantos casos graves, permite curar.

Por consiguiente, es preciso que se articulen en él el saber médico y la eficacia terapéutica. Aparecen en el siglo XVIII los hospitales especializados. Si hubo antes algunos establecimientos reservados a los locos o los venéreos, era más como medida de exclusión o por temor a los peligros que debido a una especialización de la atención. El hospital "unifuncional" sólo se organiza a partir del momento en que la hospitalización pasa a ser el soporte y a veces la condición de una acción terapéutica más o menos compleja. El Middlesex Hospital de Londres se inaugura en 1745: está destinado a atender la viruela y practicar la vacunación; el London Fever Hospital data de 1802, y el Royal Ophtalmic Hospital, de 1804. La primera maternidad londinense se abrió en 1749. En París, el Enfants-Malades se fundó en 1802. Vemos constituirse con lentitud una red hospitalaria cuya función terapéutica se destaca vigorosamente; la red debe, por un lado, cubrir con la continuidad suficiente el espacio urbano o rural cuya población toma a su cargo, y, por otro, articularse con el saber médico, sus clasificaciones y sus técnicas.

Para terminar, el hospital tiene que servir de estructura de apoyo al encuadramiento permanente de la población por el personal médico. Debe existir la posibilidad de pasar de la atención domiciliaria al régimen hospitalario por razones que son a la vez económicas y médicas. Los médicos, de la ciudad o del campo, deberán aliviar al hospital con sus visitas y evitar su saturación; y, como contrapartida, el hospital debe ser accesible por consejo y a solicitud de los médicos. Además, como lugar de acumulación y desarrollo del saber, el hospital tiene que permitir la formación de los médicos que ejercerán su actividad con una clientela privada. La enseñanza clínica en el medio hospitalario, cuyos primeros rudimentos aparecen en Holanda con Sylvius y luego Boerhaave;

en Viena con Van Swieten, y en Edimburgo con la articulación de la Escuela de Medicina y la Edinburgh Infirmary, se convierte a fin de siglo en el principio general en torno del cual se procuran reorganizar los estudios de medicina. El hospital, instrumento terapéutico para quienes residen en él, contribuye por la enseñanza clínica y la buena calidad de los conocimientos médicos a la elevación del nivel de salud de la población.

La reforma de los hospitales, y más en particular los proyectos para su reorganización arquitectónica, institucional y técnica, debieron su importancia, en el siglo XVIII, a ese conjunto de problemas que ponen en juego el espacio urbano, la masa de la población con sus características biológicas, la célula familiar densa y el cuerpo de los individuos. En la historia de esas materialidades –a la vez políticas y económicas– se inscribe la transformación "física" de los hospitales: la transformación de la que va a tratarse más precisamente aquí.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS*

Graunt, John, *Natural and Political Observations Made upon the Bills of Mortality*, Londres, impreso por Tho. Roycroft para John Martin, James Allestry y Tho. Dicas, 1662.

Bellers, John, *An Essay towards the Improvement of Physick, in Twelve Proposals, by which the Lives of Many Thousands of the Rich as well as the Poor May Be Saved Yearly*, Londres, herederos de J. Sowle, 1714.

Le François, Alexandre, *Projet de réformation de la médecine*, París, hijos de J. Cavelier, 1716.

Sonnenkalb, Johann Gottfried, *De sanitatis publicae obstaculis*, Leipzig, ex Officina Langenhemiana, 1753.

Rau, Wolfgang Thomas, *Gedanken von dem Nutzen und der Nothwendigkeit einer medicinischen Policeyordnung in einem Staat*, Ulm, 1764.

Arnold, Joannes Gottlieb, *De removendis sanitatis publicae impedimentis*, Leipzig, ex Officina Langenhemia, 1771.

Liebing, Christianus, *De amoliendis sanitatis publicae impedimentis*, Leipzig, ex Officina Langenhemia, 1771.

* Ordenadas por fecha de publicación y no alfabéticamente. [N. del T.]

Rickmann, Christian, *Von der Einfluss der Arzneiwissenschaft auf das Wohl des Staats und dem besten Mittel zur Rettung des Lebens*, Jena, Hartung, 1771.

Keiser, Simon Heinrich Adolf, *Abhandlung von der Gesundheit und derselben Einfluss auf die Glückseligkeit der Menschen*, Giesen, Kriegerischen Buchhandlung, 1776.

Société royale de médecine, *Histoire de la Société royale de médecine, avec les mémoires de médecine et de physique médicale (1776-1789)*, París, Imprimerie de Philippe-Denys Pierres/Théophile Barrois, 1779-año VI [1798], 10 vols.

Baumer, Johann Wilhelm, *Fundamenta politiae medicae*, Fráncfort, J. Fleischer, 1777.

Frank, Johann Peter, *System einer vollständigen medicinischen Polizey*, Mannheim, C. F. Schwan, 1779-1790, 4 vols.

Reimar, Johann Albert Heinrich, *Untersuchung der vermeinten Nothwendigkeit eines autorisierten Kollegii medizi und einer medizinischen Zwangsordnung*, Hamburgo, C. E. Bohn, 1781.

Uden, Konrad Friedrich y Johann Theodor Pyl (eds.), *Magazin für die gerichtliche Arzneikunde und medizinische Polizei*, Leipzig, 1782-1788.

Scherf, Johann Christian Friedrich (ed.), *Archiv der medizinischen Polizei und der gemeinnützigen Arzneikunde*, Leipzig, 1783-1787, 5 vols.

Daniel, Christian Friedrich, *Entwurf einer Bibliothek der Staats-Arzneikunde, oder der gerichtlichen Arzneikunde und medicinischen Polizey*, Halle, Hemmerde, 1784.

Dupont de Nemours, Pierre-Samuel, *Idées sur les secours à donner aux pauvres malades dans une grand ville*, París, Moutard, 1786 [trad. cast.: *Ideas sobre la naturaleza, forma y extensión de los socorros que conviene dar a los enfermos pobres en una ciudad populosa*, Segovia, Imprenta de Don Antonio Espinosa, 1787].

Huszty, Zacharias Gottlieb, *Diskurs über die medizinische Polizei*, Presburgo y Leipzig, Anton Lõwe, 1786, 2 vols.

Frizzi, Benedetto, *Dissertazione di polizia medica*, Pavía, P. Galeazzi, 1787-1790, 2 vols.

Thiery, François, *Vœux d'un patriote sur la médecine en France, où l'on expose les moyens de fournir d'habiles médecins au royaume, de perfectionner la médecine et de faire l'histoire naturelle de la France*, París, Garnery, 1789.

Sabarot de l'Avernière, doctor, *Vues de la législation médicale adressés aux états généraux*, París, 1789.

Hebenstreit, Ernst Benjamin Gottlieb, *Lehrsätze der medicinischen Polizeywissenschaft*, Leipzig, Casa Editora de la Dykischen Buchhandlung, 1791.

Lanthenas, François-Xavier, *De l'influence de la liberté sur la santé, la morale et le bonheur*, París, Imprimerie du Cercle Social, 1792.

Steininger, Franz von, *Staatsarzneiwissenschaft: oder medizinische Polizey, gerichtliche Arzneiwissenschaft, medizinische Rechtsgelehrsamkeit*, Viena, R. Gräffer, 1793.

Recueil périodique de la Société de santé de Paris, 1796-1802, 14 vols.

Duncan, Andrew, *Rapport sur l'importance d'enseigner la jurisprudence médicale*, París, 1798.

May, Franz Anton, *Entwurf einer Gesetzgebung über die wichtigsten Gegenstände der medizinischen Polizei, als ein Beitrag zu einem neuen Landrecht in der Pfalz*, Mannheim, Schwan & Götz, 1802.

Fodéré, François-Emmanuel, *Les Lois éclairées par les sciences physiques, ou, Traité de médecine légale et d'hygiène publique*, París, Croullebois, 1793, 3 vols.; reedición, *Traité de médecine légale et d'hygiène publique, ou de police de santé*, París, Mame, 1813, 6 vols. [trad. cast.: *Las leyes ilustradas por las ciencias físicas, o, Tratado de medicina legal e higiene pública*, Madrid, Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, 1801-1803, 8 vols.].

Macquart, Louis-Charles-Henri, *Dictionnaire de la conservation de l'homme ou d'hygiène et d'éducation physique et morale*, París, Bidault, año VII (1798).

Mahon, Paul Augustin Olivier, *Médecine légale et police médicale*, París, F. Buisson, 1801, 3 vols.

Bacher, Alexandre, *De la médecine considérée politiquement*, París, Mme. Huzard, año XI [1802].

Röber, Friedrich August, *Von der Sorge des Staats für die Gesundheit seiner Bürger*, Dresde, Gärtner, 1805.

Kopp, Johann Heinrich (ed.), *Jahrbuch des Staatsarzneikunde*, Fráncfort, M. Hermann, 1808-1816, 9 vols.

Gordon-Smith, John, *The Application of Medical Knowledge to the Benefit of Man in His Social State*, Londres, 1809.

Roberton, John, *Medical Police, or, The Causes of Disease, with the Means of Prevention and Rules for Diet, Regimen, etc., Adapted Particularly to the Cities of London and Edinburgh, and Generally to all Large Towns*, Londres, Stockdale, 1812.

Prunelle, Clément-Victor-François-Gabriel, *De la médecine politique en général et de son objet; de la médecine légale en particulier*, Montpellier, Imprimerie de J. Martel, 1814.

También se encontrarán capítulos importantes sobre la policía médica en tratados generales como:

La Mare, Nicolas de, *Traité de la police, où l'on trouvera l'histoire de son établissement...*, París, J. y P. Cot, 1705-1738, 4 vols.

Muratori, Lodovico Antonio, *Della pubblica felicità ogetto de' buoni principi trattato*, Lucca, 1749 [trad. cast.: *La pública felicidad, objeto de los buenos príncipes*, Madrid, Imprenta Real, 1790].

Justi, Johann Heinrich Gottlob, *Grundsätze der Policeywissenschaft in einen vernünftigen, auf den Endzweck der Policey gegründeten*, Gotinga, W. Vandenhoek, 1756 [trad. cast.: *Elementos generales de policía*, Barcelona, Eulalia Ferrer, Impresora del Rey nuestro señor, Plaza del Ángel, 1784].

Genovesi, Antonio, *Delle lezioni di commercio o sia d'economica civile*, Nápoles, Fratelli Simone, 1765, 2 vols. [trad. cast.: *Lecciones de comercio, o bien, de economía civil del abate Antonio Genovesi, catedrático de Nápoles*, Madrid, Joachín Ibarra, 1785-1786, 2 vols.].

Hohenthal, Peter Karl Wilhelm von, *Liber de politia, adspersis observationibus de causarum politiae et justitiae differentiis*, Leipzig, apud Christ. Gottlob Hilscherum, 1776.

Introducción*

[Texto de presentación para la edición estadounidense del libro *Le Normal et le pathologique*, de Georges Canguilhem, 1978.]

Todo el mundo sabe que en Francia hay pocos lógicos pero muchos historiadores de la ciencia. Y que estos han ocupado en la institución filosófica –enseñanza o investigación– un lugar considerable. Pero ¿se conoce con exactitud la importancia que ha podido tener, en el transcurso de los últimos quince o veinte años y hasta en las fronteras de la institución, entre los mismos que se apartaban de ella o la impugnaban, un trabajo como el de Georges Canguilhem? Sí, ya sé, hubo teatros más ruidosos:

* El presente texto es parcialmente idéntico al siguiente, "La vida: la experiencia y la ciencia" (véase p. 251 y ss.), que apareció en 1985, el año posterior a la muerte de Michel Foucault. Más allá de esta parcial identidad, una lectura atenta muestra con claridad que sus diferencias exceden lo que podrían ser meras intervenciones de estilo y justifican, por ello, la inclusión de ambos. Una de las diferencias más relevantes concierne, a nuestro modo de ver, a la manera de concebir, en la tradición crítica, la relación entre la pregunta por la racionalidad y la interrogación filosófica acerca del propio presente. En el texto de 1978, esa idea de una ontología del presente remite a Lutero y a la época de la Reforma; en el de 1985, en cambio, esta idea es situada en relación con la célebre respuesta de Kant a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?".
En ambos ensayos, Foucault describe una doble matriz del pensamiento francés de los siglos XIX y XX, pero se advierten matices entre un texto y otro. La descripción de la recepción de la fenomenología en Francia –tópico presente en ambos trabajos– revela también algunas variaciones importantes. Así, por ejemplo, en la contribución de 1985, la filosofía del sujeto de Sartre es presentada como una radicalización de Husserl en la dirección de Heidegger, a quien no se mencionaba en la "Introducción". La referencia a Thomas Kuhn, incluida sólo en el texto de 1978, marca también una distancia no menor entre ambos trabajos. Estas diferencias se deben, al menos en parte, a que la "Introducción" estaba dirigida al público anglófono; el texto de 1985, en cambio, está más atento al lector francés. [N. de E. C.]

psicoanálisis, marxismo, lingüística, etnología. No olvidemos sin embargo un hecho que obedece a la sociología de los medios intelectuales franceses o al funcionamiento de nuestras instituciones universitarias o de nuestro sistema de valores culturales, como se prefiera: en todas las discusiones políticas o científicas de la extraña década de los sesenta, el papel de los filósofos –y me refiero simplemente a quienes habían hecho su formación universitaria en los departamentos de filosofía– fue importante; acaso demasiado importante, para gusto de algunos. Ahora bien, directa o indirectamente, todos o casi todos esos filósofos se las vieron con la enseñanza y los libros de Georges Canguilhem.

De allí una paradoja: este hombre, cuya obra es austera, voluntaria y cuidadosamente limitada a un ámbito particular de una historia de las ciencias que de todas maneras no pasa por ser una disciplina muy espectacular, estuvo de algún modo presente en debates en los que él mismo tomó la precaución de no participar nunca. Pero omitan a Canguilhem y ya no entenderán gran cosa de Althusser, el althusserismo y toda una serie de discusiones que se produjeron entre los marxistas franceses; ya no detectarán lo que hay de específico en sociólogos como Bourdieu, Castel y Passeron, tan fuertemente marcados por esa especificidad en el campo de la sociología, y pasarán por alto todo un aspecto del trabajo teórico hecho por los psicoanalistas y en particular por los lacanianos. Más: en todo el debate de ideas previo o posterior al movimiento de 1968 es fácil encontrar el lugar de aquellos que, en mayor o menor medida, fueron formados por Canguilhem.

Sin desconocer las divisiones que durante estos últimos años, y desde el fin de la guerra, pudieron oponer a marxistas y no marxistas, freudianos y no freudianos, especialistas de una disciplina y filósofos, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos, me parece en verdad que podríamos encontrar otra línea divisoria que atraviesa todas esas oposiciones. Es la línea que separa una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto y una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto. Por un lado, una rama que es la de Sartre y Merleau-Ponty, y por otro, la de Cavaillès, Bachelard y Canguilhem. En otras palabras, se trata de dos modalidades de retomar la fenomenología en Francia, cuando, muy tardíamente, hacia 1930,

esta comenzó por fin, si no a ser conocida, sí al menos a ser reconocida. La filosofía contemporánea se inició en Francia por esos años. Las *Meditaciones cartesianas*[1] pronunciadas en 1929 y traducidas y publicadas en 1931 marcan ese momento: la fenomenología penetra en Francia gracias a ese texto, pero este permite dos lecturas, una dirigida hacia una filosofía del sujeto –y será entonces el artículo de Sartre sobre "La trascendencia del ego", de 1935–[2] y otra que se remontará a los problemas fundacionales del pensamiento de Husserl, los del formalismo y el intuicionismo, los de la teoría de la ciencia, y serán entonces las dos tesis de Cavaillès, sobre el método axiomático y sobre la formación de la teoría de los conjuntos.[3] Cualesquiera que hayan sido a continuación los desplazamientos, las ramificaciones, las interferencias y hasta los acercamientos, esas dos formas de pensamiento constituyeron en Francia dos tramas que siguieron siendo profundamente heterogéneas.

En apariencia, la segunda es a la vez la más teórica, la más volcada a tareas especulativas, y también la más universitaria. Y no obstante, fue ella la que tuvo el papel más importante durante los años sesenta, en momentos en que se ponía en marcha una crisis que no era sólo la de la universidad sino la del estatus y el papel del saber. Hay que preguntarse por qué un tipo de reflexión semejante pudo, siguiendo su lógica propia, quedar así tan profundamente ligado al presente.

* * *

1 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen: eine Einleitung in die Phänomenologie* (1931), en *Gesammelte Werke*, vol. 1, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950 [trad. cast.: *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985]. [N. del E.]

2 Jean-Paul Sartre, "La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique", *Recherches philosophiques*, 6, 1936-1937, pp. 85-123; reedición, París, Vrin, 1965 [trad. cast.: *La trascendencia del ego: esbozo de descripción fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2003]. [N. del E.]

3 Jean Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme: essai sur le problème du fondement des mathématiques*, París, Hermann, 1937 [trad. cast.: *Método axiomático y formalismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias, 1992], y *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles: étude historique et critique*, París, Hermann, 1937. [N. del E.]

Una de las principales razones radica sin duda en esto: la historia de las ciencias pone en juego uno de los temas que se introdujo de manera casi subrepticia en la filosofía a fines del siglo XVIII; por primera vez se hacía al pensamiento racional la pregunta ya no sólo de su naturaleza, su fundamento, sus poderes y sus derechos, sino la de su historia y su geografía; la de su pasado inmediato y su actualidad; la de su momento y su lugar. Esa pregunta es la que Mendelssohn y tras él Kant intentaron responder en 1784, en la *Berlinische Monatsschrift*: *Was ist Aufklärung*?[4] Estos dos textos inauguran un "periodismo filosófico" que, junto con la enseñanza universitaria, fue una de las dos grandes formas de implantación institucional de la filosofía en el siglo XIX (y sabemos cuán fecundo fue en determinados momentos, por ejemplo la década de 1840 en Alemania). También abren a la filosofía toda una dimensión histórico-crítica. Y este trabajo entraña dos objetivos que, de hecho, no pueden disociarse y remiten sin cesar uno a otro: por una parte, tratar de ver cuál fue (en su cronología, en sus elementos constituyentes, en sus condiciones históricas) el momento en que Occidente afirmó por primera vez la autonomía y la soberanía de su propia racionalidad: ¿Reforma luterana, revolución copernicana, filosofía de Descartes, matematización galileana de la naturaleza, física newtoniana? Por otra, analizar el "momento presente" y buscar, en función de lo que fue la historia de esa razón, y también en función de lo que puede ser su balance actual, qué relación hay que establecer con ese gesto fundador: redescubrimiento, recuperación de un sentido olvidado, consumación, o ruptura, retorno a un momento anterior, etc.

4 Moses Mendelssohn, "Über die Frage: Was heisst Aufklären?", *Berlinische Monatsschrift*, 4(3), septiembre de 1784, pp. 193-200, e Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift*, 4(6), diciembre de 1784, pp. 491-494; versión francesa: "Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?", traducción de S. Piobetta, en *La Philosophie de l'histoire (opuscules)*, París, Aubier, 1947, pp. 81-92 [trad. cast.: "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002]. [N. del E.]

Habría que procurar entender, sin duda, por qué esta cuestión de la *Aufklärung* tuvo, sin desaparecer jamás, un destino tan diferente en Alemania, Francia y los países anglosajones; por qué, aquí y allá, se invistió en dominios tan diversos y conforme a cronologías tan variadas. Digamos, en todo caso, que la filosofía alemana le dio cuerpo sobre todo en una reflexión histórica y política sobre la sociedad (con un momento privilegiado: la Reforma, y un problema central: la experiencia religiosa en su relación con la economía y el Estado); lo testimonian desde los hegelianos hasta la Escuela de Fráncfort, pasando por Lukács, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Max Weber. En Francia, fue la historia de las ciencias, en especial, la que sirvió de soporte a la cuestión filosófica de la *Aufklärung*; después de todo, el positivismo de Comte y sus sucesores era, en verdad, una manera de retomar la interrogación de Mendelssohn y Kant en la escala de una historia general de las sociedades. Saber y creencia, forma científica del conocimiento y contenidos religiosos de la representación, o paso de lo precientífico a lo científico, constitución de un saber racional sobre el telón de fondo de una experiencia tradicional, aparición, en medio de una historia de las ideas y las creencias, de un tipo de historia propia del conocimiento científico, origen y umbral de la racionalidad: la cuestión de la *Aufklärung* se transmitió en Francia bajo esta forma, a través del positivismo (y de quienes se opusieron a él), a través de Duhem, Poincaré, los tumultuosos debates sobre el cientificismo y las discusiones académicas sobre la ciencia medieval. Y si la fenomenología, luego de un muy extenso período en que se la mantuvo a raya, terminó a su vez por penetrar, fue sin duda cuando Husserl, en las *Meditaciones cartesianas* y *La crisis*,[5] planteó la cuestión de las relaciones entre el proyecto occidental de un despliegue universal de la razón, la positividad de las ciencias y el carácter radical de la filosofía.

5 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Einleitung in die Phänomenologie*, Belgrado, 1936 (incluido en *Philosophia*, 1, pp. 77-176) [trad. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990]. [N. del E.]

Si he insistido en estos puntos, ha sido con la intención de mostrar que en Francia, desde hace un siglo y medio, la historia de las ciencias acarrea consigo apuestas filosóficas que son fáciles de reconocer. Obras como las de Koyré, Bachelard o Canguilhem bien pueden haber tenido por centros de referencia dominios precisos, "regionales", cronológicamente bien determinados de la historia de las ciencias; funcionaron como focos importantes de elaboración filosófica, en la medida en que ponían en juego bajo diferentes facetas esta cuestión de la *Aufklärung* esencial para la filosofía contemporánea.

Si hubiera que buscar fuera de Francia algo que corresponda al trabajo de Cavaillès, Koyré, Bachelard y Canguilhem, lo encontraríamos a no dudar en la Escuela de Fráncfort. Sin embargo, tanto los estilos como las maneras de obrar y los ámbitos abordados son muy diferentes. Pero unos y otros hacen en definitiva la misma clase de preguntas, aunque aquí los asedie el recuerdo de Descartes y allá la sombra de Lutero. Esas interrogaciones son las que hay que dirigir a una racionalidad que aspira a lo universal al tiempo que se desarrolla en la contingencia; que afirma su unidad y, empero, sólo procede por modificaciones parciales, cuando no por refundiciones generales, y que deduce su validez de su propia soberanía, pero no puede desvincularse, en su historia, de las inercias, los pesos o las coerciones que la someten. En el fondo, lo que se trata de examinar tanto en la historia de las ciencias en Francia como en la teoría crítica alemana es una razón cuya autonomía de estructuras acarrea consigo la historia de los dogmatismos y los despotismos: una razón, por consiguiente, que sólo tendrá un efecto emancipador a condición de liberarse de sí misma.

Varios procesos, que marcan la segunda mitad del siglo XX, devolvieron al centro de las preocupaciones contemporáneas la cuestión de la Ilustración. El primero es la importancia asumida por la racionalidad científica y técnica en el desarrollo de las fuerzas productivas y el juego de las decisiones políticas. El segundo es la historia misma de una "revolución" cuya esperanza, desde fines del siglo XVIII, se había expresado en todo un racionalismo al que es lícito preguntar qué papel pudo tener

en los efectos de despotismo que provocaron el extravío de esa esperanza. El tercero y último es el movimiento por el cual, al término de la época colonial, se comenzó a preguntar a Occidente qué títulos podían tener su cultura, su ciencia, su organización social y, al fin y al cabo, su racionalidad misma para reclamar una validez universal: ¿no es esta un espejismo ligado a una dominación económica y una hegemonía política? Dos siglos después, la *Aufklärung* vuelve: no como una forma de que Occidente tome conciencia de sus posibilidades actuales y de las libertades a las que puede tener acceso, sino como una forma de interrogarlo sobre sus límites y los poderes de los que ha abusado. La razón, como luz despótica.

No nos sorprendamos de que la historia de las ciencias, y sobre todo en la forma particular que le ha dado Georges Canguilhem, haya podido ocupar en los debates contemporáneos franceses un lugar tan central, aun cuando su papel haya seguido siendo bastante secreto.

* * *

En la historia de las ciencias tal como se practicaba en Francia, Georges Canguilhem llevó a cabo un desplazamiento significativo. Para decirlo a grandes rasgos, la historia de las ciencias se ocupaba de manera preferente, si no exclusiva, de algunas disciplinas "nobles": nobles por la antigüedad de su fundación, por su alto grado de formalización y su aptitud para matematizarse, por el lugar privilegiado que tenían en la jerarquía positivista de las ciencias. Al mantenerse así en estrecho contacto con las ciencias que, desde los griegos y hasta Leibniz, se habían confundido en suma con la filosofía, la historia de las ciencias enmascaraba lo que se creía obligada a hacer olvidar: que no era la filosofía. Georges Canguilhem centró casi todo su trabajo en la historia de la biología y la medicina, sabedor de que la importancia teórica de los problemas planteados por el desarrollo de una ciencia no está necesariamente en proporción directa al grado de formalización alcanzado por ella. En consecuencia, hizo que la historia de las ciencias descendiera de las cumbres (matemática, astronomía, mecánica galileana, física de

Newton, teoría de la relatividad) hacia regiones medias donde los conocimientos son mucho menos deductivos, mucho más dependientes de procesos externos (acicates económicos o apoyos institucionales), y donde quedaron ligadas durante mucho más tiempo a los prestigios de la imaginación.

Pero al operar ese desplazamiento, Canguilhem hizo mucho más que asegurar la revalorización de un dominio relativamente descuidado. No se limitó a ampliar el campo de la historia de las ciencias: modificó la disciplina misma en unos cuantos aspectos esenciales.

1) Retomó ante todo el tema de la "discontinuidad". Viejo tema que se había esbozado en época muy temprana, al punto de ser contemporáneo o casi contemporáneo del nacimiento de una historia de las ciencias. Lo que marca esa historia, decía ya Fontenelle, es la repentina formación de ciertas ciencias "a partir de la nada", la extrema rapidez de algunos progresos apenas previstos, la distancia que separa los conocimientos científicos del "uso común" y de los motivos que pudieron incitar a los científicos, y, además, la forma polémica de esa historia que no deja de contar los combates contra los "prejuicios", las "resistencias" y los "obstáculos".[6] Al retomar ese mismo tema elaborado por Koyré y Bachelard, Georges Canguilhem insiste en el hecho de que el señalamiento de las discontinuidades no es para él ni un postulado ni un resultado sino, antes bien, una "manera de hacer", un procedimiento que se confunde con la historia de las ciencias porque lo reclama el objeto mismo del que esta debe ocuparse. En efecto, la historia de las ciencias no es historia de lo verdadero y su lenta epifanía; no podría aspirar a contar el descubrimiento progresivo de una verdad inscrita desde siempre en las cosas o el

6 Bernard Le Bovier de Fontenelle, "Préface" a la *Histoire de l'Académie Royale des sciences*, en *Œuvres de Fontenelle*, vol. 6, París, J.-F. Bastien, 1790, pp. 73-74. Georges Canguilhem cita este texto en *Introduction à l'histoire des sciences*, textos escogidos por Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem, Jean-Claude Cadieux y otros, vol. 1, *Éléments et instruments*, París, Hachette, 1970, pp. 7-8. [N. de M. F.]

intelecto, salvo que se imagine que el saber de hoy la posee por fin de manera tan completa y definitiva que puede, a partir de ella, evaluar el pasado. Y sin embargo, la historia de las ciencias no es una lisa y llana historia de las ideas y las condiciones en las cuales estas aparecieron antes de borrarse. No podemos, en la historia de las ciencias, dar la verdad por adquirida, pero tampoco podemos ahorrarnos una relación con lo verdadero y su oposición con lo falso. Esta referencia a lo verdadero-falso da a dicha historia su especificidad y su importancia. ¿Bajo qué forma? Concibiendo que tenemos que hacer "discursos verídicos", es decir, discursos que se rectifican, se corrigen y efectúan sobre sí mismos todo un trabajo de elaboración orientada por la tarea del "decir veraz". El vínculo histórico que los diferentes momentos de una ciencia pueden tener unos con otros presenta, necesariamente, la forma de discontinuidad constituida por las modificaciones, las refundiciones, la revelación de nuevos fundamentos, los cambios de escala, la adopción de un nuevo tipo de objetos: "la revisión perpetua de los contenidos por un trabajo de profundización y tachadura", decía Cavaillès. El error no es eliminado por la fuerza sorda de una verdad que salga poco a poco de las sombras, sino por la constitución de una nueva manera de "decir veraz".[7] Una de las condiciones de posibilidad para que, a comienzos del siglo XVIII, se formara una historia de las ciencias fue sin duda, indica Canguilhem, la conciencia adquirida de las recientes "revoluciones" científicas: la de la geometría algebraica y el cálculo infinitesimal, la de la cosmología copernicana y newtoniana.[8]

2) Quien dice "historia del discurso verídico" dice también método recurrente. No en el sentido en que la historia de las ciencias

7 Sobre el tema, véase Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, París, Vrin, 1977, p. 21 [trad. cast.: *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005]. [N. de M. F.]

8 Cf. Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968, p. 17 [trad. cast.: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009]. [N. de M. F.]

diría: dada hoy finalmente por reconocida la verdad, ¿desde cuándo se la presentía, qué caminos hubo que tomar y qué errores conjurar para descubrirla y demostrarla? Sino en el sentido de que las transformaciones sucesivas de ese discurso verídico producen sin cesar refundiciones en su propia historia; lo que durante largo tiempo fue avenida a ninguna parte se convierte un día en salida; un ensayo lateral se convierte en un problema central en torno del cual gravitan todos los demás; un proceder ligeramente divergente se convierte en una ruptura fundamental: el descubrimiento de la fermentación no celular –fenómeno accesorio en el reino de la microbiología pasteuriana– sólo marcó una ruptura esencial el día en que se desarrolló la fisiología de las enzimas.[9] En suma, la historia de las discontinuidades no se adquiere de una vez por todas: es en sí misma "impermanente" y discontinua.

¿Debemos llegar a la conclusión de que la ciencia hace y rehace a cada instante, de manera espontánea, su propia historia, a punto tal que el único historiador autorizado de una ciencia sería el científico mismo cuando reconstruye el pasado de lo que está haciendo? El problema, para Georges Canguilhem, no es de profesión: es de punto de vista. La historia de las ciencias no puede conformarse con reunir lo que los científicos del pasado pudieron creer o demostrar; no se escribe una historia de la fisiología vegetal recogiendo "todo lo que personas llamadas botánicos, médicos, químicos, horticultores, agrónomos o economistas pudieron escribir, en lo tocante a sus conjeturas, observaciones o experiencias, en cuanto a las relaciones entre estructura y función, sobre objetos denominados a veces hierbas, a veces plantas, a veces vegetales".[10] Pero tampoco se hace historia de las ciencias volviendo a filtrar el pasado a través del conjunto de los enunciados o las teorías actualmente convalidados, para descubrir así

9 Georges Canguilhem retoma el ejemplo abordado por Marcel Florkin, *A History of Biochemistry*, parte I, *Proto-Biochemistry*, y II, *From Proto-Biochemistry to Biochemistry*, Ámsterdam y Nueva York, Elsevier, 1972, y parte III, *History of the Identification of the Sources of Free Energy in Organisms*, Ámsterdam y Nueva York, Elsevier, 1975. [N. de M. F.]

10 G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité...*, ob. cit., p. 14. [N. de M. F.]

en lo que era falso la verdad por venir, y en lo que era verdad el error ulteriormente manifiesto. Ese es uno de los aspectos fundamentales del método de Canguilhem: la historia de las ciencias sólo puede constituirse en lo que tiene de específico si toma en cuenta, entre el puro historiador y el propio científico, el punto de vista epistemológico. Ese punto de vista es el que pone de relieve a través de los diversos episodios de un saber científico una "marcha ordenada latente": lo cual quiere decir que los procesos de eliminación y selección de los enunciados, las teorías y los objetos se producen a cada instante en función de cierta norma; y esta no puede identificarse con una estructura teórica o un paradigma actual, dado que la verdad científica de hoy no es de por sí más que un episodio; digamos, a lo sumo, el término provisorio. Para poder volverse hacia el pasado y trazar de manera valedera su historia no sirve apoyarse en una "ciencia normal" en el sentido de T. S. Kuhn: habrá que reencontrar el proceso "normado", del que el saber actual no es más que un momento, sin que sea posible, salvo que se incurra en profetismo, predecir el futuro. La historia de las ciencias, dice Canguilhem citando a Suzanne Bachelard, sólo puede construir su objeto "en un espacio-tiempo ideal".[11] Y ese espacio-tiempo no le es dado ni por el tiempo "realista" acumulado por la erudición historiográfica ni por el espacio de idealidad que recorta autoritariamente la ciencia de nuestros días, sino por el punto de vista de la epistemología. Esta no es la teoría general de toda ciencia o todo enunciado científico posible; es la búsqueda de la normatividad interna a las diferentes actividades científicas, tal como se han llevado efectivamente a la práctica. Se trata pues de una reflexión teórica indispensable que permite a la historia de las ciencias constituirse de un modo que no es el de la historia en general; y a la inversa, la historia de las ciencias inaugura el ámbito de análisis indispensable para que la epistemología sea otra cosa que la mera reproducción de los esquemas internos de una

11 Suzanne Bachelard, "Épistémologie et histoire des sciences", ponencia presentada en el XII Congreso Internacional de Historia de las Ciencias, París, 1968, *Revue de synthèse*, tercera serie, 49-52, enero-diciembre de 1968, p. 51. [N. del E.]

ciencia en un momento dado.[12] En el método puesto en práctica por Georges Canguilhem, la elaboración de los análisis "discontinuistas" y la dilucidación de la relación entre la historia de las ciencias y la epistemología van a la par.

3) Ahora bien, al reinscribir en esta perspectiva histórico epistemológica las ciencias de la vida, Georges Canguilhem pone en evidencia unos cuantos rasgos esenciales; estos singularizan el desarrollo de esas ciencias en comparación con el de las otras, y plantean a sus historiadores problemas específicos. En torno de la época de Bichat había podido creerse que entre una fisiología que estudiaba los fenómenos de la vida y una patología consagrada al análisis de las enfermedades se iba a separar por fin lo que durante mucho tiempo había estado mezclado en la mente de quienes estudiaban el cuerpo humano para "curarlo"; y que, liberados así de toda inquietud inmediata por la práctica y de todo juicio de valor en cuanto al buen o mal funcionamiento del organismo, iba a ser finalmente posible el desarrollo de una "ciencia de la vida" pura y rigurosa. Pero se demostró la imposibilidad de constituir una ciencia de lo viviente sin que se tomara en cuenta, como esencial para su objeto, la posibilidad de enfermedad, de muerte, de monstruosidad, de anomalía, de error (aun cuando la genética dé a esta última palabra un sentido muy distinto del que concebían los médicos del siglo XVIII cuando hablaban de error de la naturaleza). Sucede que lo viviente comporta procedimientos de autorregulación y autoconservación; se pueden conocer bien, cada vez con más detalle, los mecanismos físico-químicos que los explican: no por ello dejan de marcar una especificidad que las ciencias de la vida deben tomar en consideración, so pena de borrar por sí mismas lo que constituye justamente su objeto y su dominio propio.

De allí un hecho paradójico en la historia de las ciencias de la vida: el hecho de que, si bien el proceso de "cientifización" se pro-

12 Sobre la relación entre epistemología e historia, véase en particular G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité...*, ob. cit., introducción, pp. 11-29. [N. de M. F.]

dujo en virtud de la exposición de mecanismos físicos y químicos, de la constitución de dominios como la química de las células y las moléculas o como la biofísica, de la utilización de modelos matemáticos, etc., en contraste, ese mismo proceso sólo pudo desarrollarse en la medida en que se reactivaba sin cesar como un desafío el problema de la especificidad de la vida y el umbral que esta marca entre todos los seres naturales.[13] Esto no quiere decir que el "vitalismo", que ha puesto en circulación tantas imágenes y perpetuado tantos mitos, sea verdadero. Tampoco significa que, luego de haber echado raíces tantas veces en las filosofías menos rigurosas, deba constituir la invencible filosofía de los biólogos. Significa, antes bien, que tuvo y tiene aún, sin duda, en la historia de la biología, un papel esencial como "indicador". Y de dos maneras: indicador teórico de problemas por resolver (a saber, en términos generales, lo que constituye la originalidad de la vida sin que esta conforme en modo alguno un imperio independiente en la naturaleza), e indicador crítico de las reducciones a evitar (a saber, todas las que inducen a desconocer que las ciencias de la vida no pueden prescindir de cierta posición de valor que marca la conservación, la regulación, la adaptación, la reproducción). "Una exigencia más que un método, una moral más que una teoría."[14]

En un trazo muy grueso, podríamos decir que el problema constante de Georges Canguilhem en toda su obra, desde el *Essai sur le normal et le pathologique* (1943)[15] hasta *Ideología y racionalidad* (1977),[16] fue la relación entre ciencia de la vida y vitalismo: cuestión que abordó ya fuera mostrando la irreductibilidad del problema de la enfermedad como problema esencial para toda

13 Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie...*, ob. cit., p. 239. [N. de M. F.]

14 Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, segunda edición, París, Vrin, 1965, p. 88 [trad. cast.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976]. [N. de M. F.]

15 Georges Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Clermont-Ferrand, Imprimerie de La Montagne, 1943, col. "Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg", núm. 100. [N. del E.]

16 Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité...*, ob. cit. [N. del E.]

ciencia de la vida, ya fuera estudiando lo que constituyó el clima especulativo, el contexto teórico de esas ciencias.

4) Lo que Canguilhem estudia de manera privilegiada en la historia de la biología es la "formación de los conceptos". La mayoría de las investigaciones históricas que llevó a cabo se refieren a esa constitución: concepto de reflejo, de medio, de monstruos y monstruosidad, de célula, de secreción interna, de regulación. Varias razones lo explican. Ante todo, el hecho de que el papel de un concepto verdaderamente biológico es recortar en el conjunto de los fenómenos "de la vida" los que permiten analizar, sin reducirlos, los procesos propios de los seres vivos (así, el concepto de "rasgo hereditario" operó uno de esos recortes entre todos los fenómenos de semejanza, desaparición, mezcla y recurrencia característicos de la herencia): no hay objeto pertinente para la ciencia biológica si no se lo ha "concebido". Pero, por otro lado, el concepto no constituye un límite infranqueable para el análisis: al contrario, debe desembocar en una estructura de inteligibilidad tal que el análisis elemental (el de la química o la física) permita poner de relieve los procesos específicos de lo viviente (el concepto recién mencionado de rasgo hereditario condujo a un análisis químico de los mecanismos de la reproducción). Georges Canguilhem insiste en que una idea se convierte en concepto biológico cuando los efectos reductores ligados a una analogía externa se borran en beneficio de un análisis específico de lo viviente; el concepto de "reflejo" no se formó como concepto biológico cuando Willis aplicó al movimiento automático la imagen de un rayo luminoso reflejado, sino el día en que Prochaska pudo inscribirlo en el análisis de las funciones sensoriomotrices y de su descentralización con respecto al cerebro.[17]

Canguilhem aceptaría sin duda que se dijese que el momento que debe considerarse como estratégicamente decisivo en una

17 Cf. Georges Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, Presses universitaires de France, 1955 [trad. cast.: *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*, Barcelona, Avance, 1975]. [N. de M. F.]

historia de la física es el de la formalización y constitución de la teoría; pero el momento que debe destacarse en una historia de las ciencias biológicas es el de la constitución del objeto y la formación del concepto.

* * *

Las ciencias de la vida exigen una manera determinada de hacer su historia. También plantean, de manera singular, la cuestión filosófica del conocimiento.

En sí mismas, la vida y la muerte nunca son problemas de física, aun cuando el físico, en su trabajo, arriesgue su propia vida o la de otros; para él se trata de cuestiones de moral o política, no de cuestiones científicas. Como dice A. Lwoff, letal o no, una mutación genética no es para el físico ni más ni menos que la sustitución de una base nucleica por otra. Pero en esa diferencia el biólogo reconoce por su parte la marca propia de su objeto. Y de un tipo de objeto al que él mismo pertenece, porque vive y porque manifiesta, ejerce, desarrolla esa naturaleza de lo viviente en una actividad de conocimiento que es menester comprender como "método general para la resolución directa o indirecta de las tensiones entre el hombre y el medio".* El biólogo tiene que identificar lo que hace de la vida un objeto específico de conocimiento y, por eso mismo, lo que hace que haya, en el seno de los vivientes, y porque están vivos, seres capaces de conocer, y de conocer, a fin de cuentas, la vida misma.

La fenomenología pidió a la "vivencia" el sentido originario de todo acto de conocimiento. Pero ¿no puede o no debe buscárselo por el lado de lo "viviente" mismo?

Por la dilucidación del saber sobre la vida y los conceptos que lo articulan, Georges Canguilhem quiere recuperar lo que pasa con el *concepto en la vida*. Es decir, con el concepto en cuanto es uno de los modos de la información que todo ser vivo extrae de su medio y mediante la cual, a la inversa, estructura ese medio.

* Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, ob. cit., p. 10. [N. del T.]

Que el hombre viva en un medio conceptualmente estructurado no prueba que un olvido cualquiera lo haya desviado de la vida o que un drama histórico lo haya separado de ella; sólo prueba que vive de cierta manera, que entabla con su medio una relación tal que no le da un punto de vista fijo sobre él, que se moviliza por un territorio indefinido, que tiene que desplazarse para recoger informaciones, y que debe mover las cosas unas con referencia a otras para hacerlas útiles. Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida; es una manera de vivir con toda movilidad y no de inmovilizar la vida; es manifestar, entre los miles de millones de seres vivos que informan su medio y se informan a partir de él, una innovación que se juzgará, a gusto de cada uno, ínfima o considerable: un tipo muy particular de información.

Por eso la importancia que Canguilhem atribuye al encuentro, en las ciencias de la vida, de la vieja cuestión de lo normal y lo patológico con el conjunto de las nociones que la biología, en el transcurso de los últimos decenios, ha tomado de la teoría de la información: código, mensajes, mensajeros, etc. Desde ese punto de vista, *Lo normal y lo patológico*, escrito en parte en 1943 y en parte durante el período 1963-1966,* constituye sin duda alguna la obra más importante y significativa de Georges Canguilhem. En ella vemos cómo se modificó recientemente el problema de la especificidad de la vida en una dirección en la que damos con algunos de los problemas que creíamos privativos de las formas más desarrolladas de la evolución.

Y en el centro de esos problemas está el del error. Puesto que, en el nivel más fundamental de la vida, los juegos del código y la decodificación dan cabida a un azar que, antes de ser enfermedad, déficit o monstruosidad, es algo así como una perturbación en el sistema informativo, algo así como una "equivocación". En última instancia, la vida es lo que es capaz de error. Y acaso sea a este dato o, mejor, a esta eventualidad fundamental a la que hay que pedir cuentas del hecho de que la cuestión de la anomalía atraviese la

* Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, París, Presses universitaires de France, 1966 [trad. cast.: *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971]. [N. del T.]

biología de un extremo a otro. Y también a ella habrá que pedir cuentas de las mutaciones y los procesos evolutivos que induce. A ella, por fin, pedir cuentas de una mutación singular, un "error hereditario" por el cual la vida ha llegado con el hombre a un ser vivo que nunca está del todo en su lugar, un ser vivo condenado a "errar" y destinado finalmente al "error". Y si se admite que el concepto es la respuesta que la vida misma da a ese azar, habrá que convenir en que el error está en la raíz de lo que constituye el pensamiento humano y su historia. La oposición de lo verdadero y lo falso, los valores que se atribuyen a lo uno y lo otro, los efectos de poder que las diferentes sociedades y las diferentes instituciones vinculan a esa división, sólo son tal vez la respuesta más tardía a esa posibilidad de error intrínseca de la vida. Si la historia de las ciencias es discontinua, es decir, si no se la puede analizar más que como una serie de "correcciones", como una nueva distribución de lo verdadero y lo falso que jamás libera de una vez y para siempre la verdad, es porque, también aquí, el "error" constituye no el olvido o la demora de una verdad, sino la dimensión propia de la vida de los hombres y del tiempo de la especie.

Nietzsche decía que la verdad era la más profunda mentira. Canguilhem, que está a la vez lejos y cerca de Nietzsche, diría quizá que es, en el enorme calendario de la vida, el más reciente error; diría que la división verdadero-falso y el valor acordado a la verdad constituyen la manera más singular de vivir que haya podido inventar una vida que, desde el fondo de su origen, llevaba en su seno la eventualidad del error. El error es para Canguilhem el azar permanente en torno del cual se envuelven la historia de la vida y la de los hombres. Y esta noción de error le permite enlazar lo que sabe de la biología y la manera como hace su historia, sin haber querido jamás, como se hacía en los tiempos del evolucionismo, deducir esta de aquella. Es esa noción la que le permite marcar la relación entre vida y conocimiento de la vida, y seguir en ella como un hilo conductor la presencia del valor y la norma.

Este historiador de las racionalidades, él mismo tan "racionalista", es un filósofo del error: me refiero a que a partir del error plantea los problemas filosóficos, y debería decir *el* problema filosófico de la verdad y la vida. Con ello tocamos, a no dudar, uno

de los acontecimientos fundamentales en la historia de la filosofía moderna: si la gran ruptura cartesiana planteó la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto, el siglo XVIII introdujo, en lo concerniente a las relaciones de la verdad y la vida, una serie de cuestiones cuyas primeras grandes formulaciones fueron la *Crítica del juicio*[18] y la *Fenomenología del espíritu*.[19] Y desde ese momento, este fue uno de los objetivos de la discusión filosófica: ¿el conocimiento de la vida debe considerarse nada más que como uno de los terrenos que participan de la cuestión general de la verdad, el sujeto y el conocimiento? ¿O acaso obliga a plantear de otro modo esta cuestión? ¿No es preciso reformular toda la teoría del sujeto, habida cuenta de que el conocimiento, en vez de abrirse a la verdad del mundo, tiene sus raíces en los "errores" de la vida? Se entiende por qué el pensamiento de Canguilhem, su trabajo de historiador y filósofo, pudo tener una importancia tan decisiva en Francia para todos aquellos que, a partir de puntos de vista diferentes (tratárase de teóricos del marxismo, del psicoanálisis o de la lingüística), intentaron repensar la cuestión del sujeto. La fenomenología bien podía introducir en el campo de análisis el cuerpo, la sexualidad, la muerte, el mundo percibido; el *cogito* seguía siendo central en ella; ni la racionalidad de la ciencia ni la especificidad de las ciencias de la vida podían comprometer su papel fundacional. A esta filosofía del sentido, el sujeto y la vivencia, Georges Canguilhem opuso una filosofía del error, el concepto y lo viviente.

18 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, edición de la Kōniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, G. Reimer, 1902, pp. 165-486 [trad. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984]. [N. del E.]

19 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Wurzburgo, Anton Goebhardt, 1807 [trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966]. [N. del E.]

La vida: la experiencia y la ciencia

[Michel Foucault deseaba entregar un texto nuevo a la *Revue de métaphysique et de morale*, que iba a dedicar un número especial a su maestro, Georges Canguilhem. Agotado, sólo pudo modificar la introducción que había escrito para la edición estadounidense de *Le Normal et le pathologique* (véase el texto de pp. 233 y ss.). Entregó este texto a fines de abril de 1984; fue, pues, el último al que dio su imprimátur.]*

Todo el mundo sabe que en Francia hay pocos lógicos, pero que hubo una cantidad no desdeñable de historiadores de las ciencias. Se sabe también que estos han ocupado en la institución filosófica –enseñanza o investigación– un lugar considerable. Pero tal vez no se conoce tan bien en qué consistió exactamente, en el transcurso de los últimos veinte o treinta años y hasta en las fronteras de la institución, un trabajo como el de Georges Canguilhem. Hubo sin duda teatros mucho más ruidosos: psicoanálisis, marxismo, lingüística, etnología. No olvidemos sin embargo un hecho que obedece a la sociología de los medios intelectuales franceses o al funcionamiento de nuestras instituciones universitarias o de nuestro sistema de valores culturales, como se prefiera: en todas las discusiones políticas o científicas de la extraña década de los sesenta, el papel de los filósofos –y no me refiero simplemente a quienes habían hecho su formación universitaria en los departamentos de filosofía– fue importante. Acaso demasiado importante, para gusto de algunos. Ahora bien, directa o indirectamente, todos o casi todos esos filósofos se las vieron con la enseñanza y los libros de Georges Canguilhem.

De allí una paradoja: este hombre, cuya obra es austera, voluntariamente bien delimitada y consagrada con cuidado a un ámbito particular de una historia de las ciencias que de todas maneras

* Acerca de la relación entre ambos textos, véase la nota aclaratoria de p. 233. [N. de E. C.]

no pasa por ser una disciplina muy espectacular, estuvo de algún modo presente en debates en los que él mismo tomó la precaución de no participar nunca. Pero omitan a Canguilhem y ya no entenderán gran cosa de toda una serie de discusiones que se produjeron entre los marxistas franceses; ya no detectarán lo que hay de específico en sociólogos como Bourdieu, Castel y Passeron, tan fuertemente marcados por esa especificidad en el campo de la sociología, y pasarán por alto todo un aspecto del trabajo teórico hecho por los psicoanalistas y en particular por los lacanianos. Más: en todo el debate de ideas previo o posterior al movimiento de 1968 es fácil encontrar el lugar de aquellos que, en mayor o menor medida, fueron formados por Canguilhem.

Sin desconocer las divisiones que durante estos últimos años, y desde el fin de la guerra, pudieron oponer a marxistas y no marxistas, freudianos y no freudianos, especialistas de una disciplina y filósofos, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos, me parece en verdad que podríamos encontrar otra línea divisoria que atraviesa todas esas oposiciones. Es la línea que separa una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto y una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto. Por un lado, una filiación que es la de Sartre y Merleau-Ponty, y por otro, la de Cavaillès, Bachelard, Koyré y Canguilhem. Es indudable que esa división viene de lejos, y podríamos seguir su huella a lo largo del siglo XIX: Bergson y Poincaré, Lachelier y Couturat, Maine de Biran y Comte. Y, en todo caso, en el siglo XX estaba consolidada a tal punto que la fenomenología llegó a Francia a través de ella. Pronunciadas en 1929, modificadas, traducidas y publicadas poco después, las *Meditaciones cartesianas*[1] fueron muy pronto la apuesta de dos lecturas posibles: una que, dirigida hacia una filosofía del sujeto, procuraba radicalizar a Husserl y no tardaría en dar

1 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen: eine Einleitung in die Phänomenologie* (1931), en *Gesammelte Werke*, vol. 1, La Haya, Martinus Nijhoff, 1950 [trad. cast.: *Meditaciones cartesianas: introducción a la fenomenología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985]. [N. del E.]

con las cuestiones de *Sein und Zeit*[2] –y será entonces el artículo de Sartre sobre "La trascendencia del ego", de 1935–,[3] y otra que se remontará a los problemas fundacionales del pensamiento de Husserl, los del formalismo y el intuicionismo, y serán entonces las dos tesis de Cavaillès, sobre el método axiomático y sobre la formación de la teoría de los conjuntos.[4] Cualesquiera que hayan sido a continuación las ramificaciones, las interferencias y hasta los acercamientos, esas dos formas de pensamiento constituyeron en Francia dos tramas que siguieron siendo, al menos durante un tiempo, bastante profundamente heterogéneas.

En apariencia, la segunda es a la vez la más teórica, la más regida por tareas especulativas, y también la más alejada de los interrogantes políticos inmediatos. Y no obstante, fue ella la que durante la guerra tomó parte, y de manera muy directa, en el combate, como si la cuestión del fundamento de la racionalidad no pudiera disociarse de la interrogación sobre las condiciones actuales de su existencia. Fue ella, asimismo, la que durante los años sesenta tuvo un papel decisivo en una crisis que no era sólo la de la universidad sino la del estatus y el papel del saber. Podemos preguntarnos por qué un tipo de reflexión semejante pudo, siguiendo su lógica propia, quedar así tan profundamente ligado al presente.

* * *

Una de las principales razones radican sin duda en esto: la historia de las ciencias debe su dignidad filosófica al hecho de poner en juego uno de los temas que, a buen seguro, se introdujo de

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer, 1927 [trad. cast.: *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971]. [N. del E.]

3 Jean-Paul Sartre, "La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique", *Recherches philosophiques*, 6, 1936-1937, pp. 85-123; reedición, París, Vrin, 1965 [trad. cast.: *La trascendencia del ego: esbozo de descripción fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2003]. [N. del E.]

4 Jean Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme: essai sur le problème du fondement des mathématiques*, París, Hermann, 1937 [trad. cast.: *Método axiomático y formalismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de

manera un poco subrepticia en la filosofía a fines del siglo XVIII. En esa época se hizo por primera vez al pensamiento racional la pregunta no sólo de su naturaleza, su fundamento, sus poderes y sus derechos, sino la de su historia y su geografía; la de su pasado inmediato y sus condiciones de ejercicio, y la de su momento, su lugar y su actualidad. De esa pregunta mediante la cual la filosofía hizo de su forma presente y del vínculo con su contexto una interrogación esencial, puede tomarse por símbolo el debate que se entabló en la *Berlinische Monatsschrift*, y cuyo tema era: *Was ist Aufklärung?* Pregunta a la que Mendelssohn y Kant, cada uno por su lado, dieron una respuesta.[5]

Es indudable que en un principio esa pregunta se escuchó como una interrogación relativamente accesoria: se preguntaba a la filosofía la forma que podía adoptar, su figura del momento y los efectos que debían esperarse de ella. Pero pronto resultó claro que la respuesta que se le daba arriesgaba ir mucho más allá. Se hacía de la *Aufklärung* el momento en que la filosofía encontraba la posibilidad de constituirse como la figura determinante de una época, y cuando esta se convertía en la forma de consumación de esa filosofía. La filosofía podía leerse como si no fuera otra cosa que la composición de los rasgos particulares del período en que aparecía: era su figura coherente, su sistematización y su forma reflexiva. Pero por otro lado, la época se dejaba ver nada más que como la emergencia y la manifestación, en sus rasgos fundamentales, de lo que era en su esencia la filosofía. Esta última se mostraba entonces como un elemento más o menos revelador de las significaciones de una época o, al contrario, como la ley general que determinaba la figura que cada época debía tener. La lectura de la filosofía en el marco de una historia general y su interpretación como principio de desciframiento de toda sucesión histórica resultaron entonces simultáneamente posibles. Y, como conse-

---

México, Facultad de Ciencias, 1992], y *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles: étude historique et critique*, París, Hermann, 1937. [N. del E.]

5 Moses Mendelssohn, "Über die Frage: Was heisst Aufklären?", *Berlinische Monatsschrift*, 4(3), septiembre de 1784, pp. 193-200, e Immanuel

cuencia, la cuestión del "momento presente" se convirtió para la filosofía en una interrogación de la que esta ya no pudo separarse: ¿en qué medida participa ese "momento" de un proceso histórico general, y en qué medida la filosofía es el punto donde la historia misma debe descifrarse en sus condiciones?

La historia se convirtió entonces en uno de los grandes problemas de la filosofía. Habría que procurar entender, sin duda, por qué la cuestión de la *Aufklärung* tuvo, sin desaparecer jamás, un destino tan diferente en las tradiciones de Alemania, Francia y los países anglosajones; por qué, aquí y allá, se invistió en dominios tan diversos y conforme a cronologías tan variadas. Digamos, en todo caso, que la filosofía alemana le dio cuerpo sobre todo en una reflexión histórica y política sobre la sociedad (con un problema central: la experiencia religiosa en su relación con la economía y el Estado); lo testimonian desde los posthegelianos hasta la Escuela de Fráncfort y Lukács, pasando por Feuerbach, Marx, Nietzsche y Max Weber. En Francia, fue la historia de las ciencias, en especial, la que sirvió de soporte a la pregunta filosófica sobre lo que había sido la *Aufklärung*; en cierto modo, las críticas de Saint-Simon, el positivismo de Comte y sus sucesores fueron, en verdad, una manera de retomar la interrogación de Mendelssohn y Kant en la escala de una historia general de las sociedades. Saber y creencia, forma científica del conocimiento y contenidos religiosos de la representación, o paso de lo precientífico a lo científico, constitución de un poder racional sobre el telón de fondo de una experiencia tradicional, aparición, en medio de una historia de las ideas y las creencias, de un tipo de historia propia del conocimiento científico, origen y umbral de racionalidad: la cuestión de la *Aufklärung* se transmitió en Francia bajo esta forma, a través del positivismo –y de quienes se opusieron a él–, a través de los tumultuosos debates sobre el cientificismo y las discusiones sobre la ciencia medieval. Y si la fenomenología, luego de un muy extenso

---

Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", *Berlinische Monatsschrift*, 4(6), diciembre de 1784, pp. 491-494 [trad. cast.: "Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002]. [N. del E.]

período en que se la mantuvo a raya, terminó a su vez por penetrar, fue sin duda cuando Husserl, en las *Meditaciones cartesianas* y *La crisis*,[6] planteó la cuestión de las relaciones entre el proyecto occidental de un despliegue universal de la razón, la positividad de las ciencias y el carácter radical de la filosofía.

Desde hace un siglo y medio, la historia de las ciencias acarrea consigo apuestas filosóficas que son fáciles de reconocer. Obras como las de Koyré, Bachelard, Cavaillès o Canguilhem bien pueden haber tenido por centros de referencia dominios precisos, "regionales", cronológicamente bien determinados de la historia de las ciencias; funcionaron como focos importantes de elaboración filosófica, en la medida en que ponían en juego bajo diferentes facetas esta cuestión de la *Aufklärung* esencial para la filosofía contemporánea.

Si hubiera que buscar fuera de Francia algo que corresponda al trabajo de Koyré, Bachelard, Cavaillès y Canguilhem, lo encontraríamos a no dudar en la Escuela de Fráncfort. Sin embargo, tanto los estilos como las maneras de obrar y los ámbitos abordados son muy diferentes. Pero unos y otros hacen en definitiva la misma clase de preguntas, aunque aquí los asedie el recuerdo de Descartes y allá la sombra de Lutero. Esas interrogaciones son las que hay que dirigir a una racionalidad que aspira a lo universal al tiempo que se desarrolla en la contingencia; que afirma su unidad y, empero, sólo procede por modificaciones parciales, y que deduce su validez de su propia soberanía, pero no puede desvincularse, en su historia, de las inercias, los pesos o las coerciones que la someten. En el fondo, lo que se trata de examinar tanto en la historia de las ciencias en Francia como en la teoría crítica alemana es una razón cuya autonomía de estructura acarrea consigo la historia de los dogmatismos y los despotismos: una razón, por consiguiente, que sólo tendrá un efecto emancipador a condición de liberarse de sí misma.

6 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Einleitung in die Phänomenologie*, Belgrado, 1936, incluido en *Philosophia*, 1, pp. 77-176 [trad. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1990]. [N. del E.]

Varios procesos que marcan la segunda mitad del siglo XX devolvieron al centro de las preocupaciones contemporáneas la cuestión de la Ilustración. El primero es la importancia asumida por la racionalidad científica y técnica en el desarrollo de las fuerzas productivas y el juego de las decisiones políticas. El segundo es la historia misma de una "revolución" cuya esperanza, desde fines del siglo XVIII, se había expresado en todo un racionalismo al que es lícito preguntar qué papel pudo tener en los efectos de despotismo que provocaron el extravío de esa esperanza. El tercero y último es el movimiento por el cual se comenzó a preguntar, en Occidente y a Occidente, qué títulos podían tener su cultura, su ciencia, su organización social y, al fin y al cabo, su racionalidad misma para reclamar una validez universal: ¿es esta otra cosa que un espejismo ligado a una dominación y una hegemonía política? Dos siglos después de su aparición, la *Aufklärung* vuelve: como una forma de que Occidente tome conciencia de sus posibilidades actuales y de las libertades a las que puede tener acceso, pero también como una forma de interrogarse sobre sus límites y los poderes de los que ha hecho uso. La razón a la vez como despotismo y como luz.

No nos sorprendamos de que la historia de las ciencias, y sobre todo en la forma particular que le ha dado Georges Canguilhem, haya podido ocupar en los debates contemporáneos franceses un lugar tan central.

* * *

Para decir las cosas muy a *grosso modo*, la historia de las ciencias se ocupó durante largo tiempo (de preferencia, si no de manera exclusiva) de algunas disciplinas "nobles" y que debían su dignidad a la antigüedad de su fundación, su alto grado de formalización, su aptitud para matematizarse y el lugar privilegiado que tenían en la jerarquía positivista de las ciencias. Al mantenerse así en estrecho contacto con las ciencias que, desde los griegos y hasta Leibniz, se habían confundido en suma con la filosofía, la historia de las ciencias eludía la cuestión que era central para ella y que incumbía a su relación con la filosofía. Georges Canguilhem in-

virtió el problema: centró lo esencial de su trabajo en la historia de la biología y la de la medicina, sabedor de que la importancia teórica de los problemas planteados por el desarrollo de una ciencia no está necesariamente en proporción directa al grado de formalización alcanzado por ella. En consecuencia, hizo que la historia de las ciencias descendiera de las cumbres (matemática, astronomía, mecánica galileana, física de Newton, teoría de la relatividad) hacia regiones donde los conocimientos son mucho menos deductivos y en los que quedaron ligadas durante mucho más tiempo a los prestigios de la imaginación y plantearon una serie de cuestiones mucho más ajenas a los hábitos filosóficos.

Pero al operar ese desplazamiento, Canguilhem hizo mucho más que asegurar la revalorización de un dominio relativamente descuidado. No se limitó a ampliar el campo de la historia de las ciencias: modificó la disciplina misma en unos cuantos aspectos esenciales.

1) Retomó ante todo el tema de la "discontinuidad". Viejo tema que se había esbozado en época muy temprana, al punto de ser contemporáneo o casi contemporáneo del nacimiento de una historia de las ciencias. Lo que marca esa historia, decía ya Fontenelle, es la repentina formación de ciertas ciencias "a partir de la nada", la extrema rapidez de algunos progresos apenas previstos, la distancia, también, que separa los conocimientos científicos del "uso común" y de los motivos que pudieron incitar a los científicos, y, además, la forma polémica de esa historia que no deja de contar los combates contra los "prejuicios", las "resistencias" y los "obstáculos".[7] Al retomar ese mismo tema, elaborado por Koyré y Bachelard, Georges Canguilhem insiste en el hecho de que el señalamiento de las discontinuidades no es para él ni un postu-

7 Bernard Le Bovier de Fontenelle, "Préface" a la *Histoire de l'Académie Royale des sciences*, en *Œuvres de Fontenelle*, vol. 6, París, J.-F. Bastien, 1790, pp. 73-74. Georges Canguilhem cita este texto en *Introduction à l'histoire des sciences*, textos escogidos por Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem, Jean-Claude Cadieux y otros, vol. 1, *Éléments et instruments*, París, Hachette, 1970, pp. 7-8. [N. de M. F.]

lado ni un resultado sino, antes bien, una "manera de hacer", un procedimiento que se confunde con la historia de las ciencias porque lo reclama el objeto mismo del que esta debe ocuparse. La historia de las ciencias no es historia de lo verdadero y su lenta epifanía; no podría aspirar a contar el descubrimiento progresivo de una verdad inscrita desde siempre en las cosas o el intelecto, salvo que se imagine que el saber de hoy la posee por fin de manera tan completa y definitiva que puede, a partir de ella, evaluar el pasado. Y sin embargo, la historia de las ciencias no es una lisa y llana historia de las ideas y las condiciones en las cuales estas aparecieron antes de borrarse. No podemos, en la historia de las ciencias, dar la verdad por adquirida, pero tampoco podemos ahorrarnos una relación con lo verdadero y su oposición con lo falso. Esta referencia al orden de lo verdadero y lo falso da a dicha historia su especificidad y su importancia. ¿Bajo qué forma? Concibiendo que tenemos que hacer la historia de los "discursos verídicos", es decir, discursos que se rectifican, se corrigen y efectúan sobre sí mismos todo un trabajo de elaboración orientada por la tarea del "decir veraz". Los vínculos históricos que los diferentes momentos de una ciencia pueden tener unos con otros presentan, necesariamente, la forma de discontinuidad constituida por las modificaciones, las refundiciones, la revelación de nuevos fundamentos, los cambios de escala, la adopción de un nuevo tipo de objetos: "la revisión perpetua de los contenidos por un trabajo de profundización y tachadura", como decía Cavaillès. El error no es eliminado por la fuerza sorda de una verdad que salga poco a poco de las sombras, sino por la constitución de una nueva manera de "decir veraz".[8] Una de las condiciones de posibilidad para que, a comienzos del siglo XVIII, se formara una historia de las ciencias fue sin duda, indica Canguilhem, la conciencia adquirida de las recientes "revoluciones científicas":

8 Sobre el tema, véase Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, París, Vrin, 1977, p. 21 [trad. cast.: *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005]. [N. de M. F.]

la de la geometría algebraica y el cálculo infinitesimal, la de la cosmología copernicana y newtoniana.[9]

2) Quien dice "historia del discurso verídico" dice también método recurrente. No en el sentido en que la historia de las ciencias diría: dada hoy finalmente por reconocida la verdad, ¿desde qué momento se la presintió, qué caminos hubo que tomar y qué grupos conjurar para descubrirla y demostrarla? Sino en el sentido de que las transformaciones sucesivas de ese discurso verídico producen sin cesar las refundiciones en su propia historia; lo que durante largo tiempo fue avenida a ninguna parte se convierte un día en salida; un ensayo lateral se convierte en un problema central en torno del cual comienzan a gravitar todos los demás; un proceder ligeramente divergente se convierte en una ruptura fundamental: el descubrimiento de la fermentación no celular –fenómeno accesorio en el reino de la microbiología pasteuriana– solo marcó una ruptura esencial el día en que se desarrolló la fisiología de las enzimas.[10] En suma, la historia de las discontinuidades no se adquiere de una vez por todas: es en sí misma "impermanente", es discontinua; debe retomarse sin cesar sobre nuevas bases.

¿Debemos llegar a la conclusión de que la ciencia hace y rehace a cada instante, de manera espontánea, su propia historia, a punto tal que el único historiador autorizado de una ciencia sería el científico mismo cuando reconstruye el pasado de lo que está haciendo? El problema, para Georges Canguilhem, no es de profesión: es de punto de vista. La historia de las ciencias no puede conformarse con reunir lo que los científicos del pasado pudieron creer o demostrar; no se escribe una historia de la fisiología vegetal recogiendo "todo lo que personas llamadas botáni-

9 Cf. Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, París, Vrin, 1968, p. 17 [trad. cast.: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009]. [N. de M. F.]

10 Georges Canguilhem retoma el ejemplo abordado por Marcel Florkin, *A History of Biochemistry*, parte I, *Proto-Biochemistry*, y II, *From Proto-Biochemistry to Biochemistry*, Ámsterdam y Nueva York, Elsevier, 1972, y parte III, *History of the Identification of the Sources of Free Energy in Organisms*, Ámsterdam y Nueva York, Elsevier, 1975; cf. G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité...*, ob. cit., p. 15. [N. de M. F.]

cos, médicos, químicos, horticultores, agrónomos o economistas pudieron escribir, en lo tocante a sus conjeturas, observaciones o experiencias, en cuanto a las relaciones entre estructura y función, sobre objetos denominados a veces hierbas, a veces plantas, a veces vegetales".[11] Pero tampoco se hace historia de las ciencias volviendo a filtrar el pasado a través del conjunto de los enunciados o las teorías actualmente convalidados, para descubrir así en lo que era "falso" la verdad por venir, y en lo que era verdad el error ulteriormente manifiesto. Ese es uno de los aspectos fundamentales del método de Canguilhem.

La historia de las ciencias sólo puede constituirse en lo que tiene de específico si toma en cuenta, entre el puro historiador y el propio científico, el punto de vista del epistemólogo. Ese punto de vista es el que pone de relieve a través de los diversos episodios de un saber científico una "marcha ordenada latente": lo cual quiere decir que los procesos de eliminación y selección de los enunciados, las teorías y los objetos se producen a cada instante en función de cierta norma; y esta no puede identificarse con una estructura teórica o un paradigma actual, dado que la verdad científica de hoy no es de por sí más que un episodio; digamos, a lo sumo: el término provisorio. Para poder volverse hacia el pasado y trazar de manera valedera su historia no sirve apoyarse en una "ciencia normal": habrá que reencontrar el proceso "normado", del que el saber actual no es más que un momento, sin que sea posible, salvo que se incurra en profetismo, predecir el futuro. La historia de las ciencias, dice Canguilhem, que cita a Suzanne Bachelard, no podría construir su objeto en otra parte que "en un espacio-tiempo ideal".[12] Y ese espacio-tiempo no le es dado ni por el tiempo "realista" acumulado por la erudición historiográfica ni por el espacio de idealidad que recorta autoritariamente la ciencia de nuestros días, sino por el punto de vista de la epistemología. Esta no es la

11 G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité...*, ob. cit., p. 14. [N. de M. F.]

12 Suzanne Bachelard, "Épistémologie et histoire des sciences", ponencia presentada en el XII Congreso Internacional de Historia de las Ciencias, París, 1968, *Revue de synthèse*, tercera serie, 49-52, enero-diciembre de 1968, p. 51. [N. del E.]

teoría general de toda ciencia y todo enunciado científico posible; es la búsqueda de la normatividad interna a las diferentes actividades científicas, tal como se han llevado efectivamente a la práctica. Se trata pues de una reflexión teórica indispensable que permite a la historia de las ciencias constituirse de un modo que no es el de la historia en general; y a la inversa, la historia de las ciencias inaugura el ámbito de análisis indispensable para que la epistemología sea otra cosa que la mera reproducción de los esquemas internos de una ciencia en un momento dado.[13] En el método puesto en práctica por Georges Canguilhem, la elaboración de los análisis "discontinuistas" y la dilucidación de la relación histórica entre las ciencias y la epistemología van a la par.

3) Ahora bien, al reinscribir en esta perspectiva histórico epistemológica las ciencias de la vida, Georges Canguilhem pone en evidencia unos cuantos rasgos esenciales que singularizan el desarrollo de esas ciencias en comparación con el de las otras, y plantean a sus historiadores problemas específicos. Había podido creerse, en efecto, que a fines del siglo XVIII, entre una fisiología que estudiaba los fenómenos de la vida y una patología consagrada al análisis de las enfermedades, podría encontrarse el elemento común que permitiera pensar como una unidad los procesos normales y los que marcan las modificaciones mórbidas. De Bichat a Claude Bernard, del análisis de las fiebres a la patología del hígado y sus funciones, se había abierto un inmenso dominio que parecía prometer la unidad de una fisiopatología y un acceso a la comprensión de los fenómenos mórbidos a partir del análisis de los procesos normales. Se esperaba que el organismo sano diera el marco general en que los fenómenos patológicos se arraigaban y adoptaban, por un tiempo, su forma propia. Al parecer, esta patología contra un telón de fondo de normalidad caracterizó durante largo tiempo todo el pensamiento médico.

13 Sobre la relación entre epistemología e historia, véase en particular Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité...*, ob. cit., introducción, pp. 11-29. [N. de M. F.]

Pero en el conocimiento de la vida hay fenómenos que lo mantienen a distancia de todo el conocimiento que puede referirse a los dominios físico-químicos; ocurre que aquel sólo pudo encontrar el principio de su desarrollo en la interrogación sobre los fenómenos patológicos. Fue imposible constituir una ciencia de lo viviente sin que se tomara en cuenta, como esencial para su objeto, la posibilidad de la enfermedad, la muerte, la monstruosidad, la anomalía y el error. Se pueden conocer bien, cada vez con más detalle, los mecanismos físico-químicos que los explican: no por ello dejan de hallar su lugar en una especificidad que las ciencias de la vida deben tomar en consideración, so pena de borrar por sí mismas lo que constituye justamente su objeto y su dominio propio.

De allí un hecho paradójico en las ciencias de la vida: el hecho de que, si bien el proceso de su constitución se produjo en virtud de la exposición de los mecanismos físicos y químicos, de la conformación de dominios como la química de las células y las moléculas, de la utilización de modelos matemáticos, etc., en contraste, ese mismo proceso sólo pudo desarrollarse en la medida en que se reactivaba sin cesar como un desafío el problema de la especificidad de la enfermedad y el umbral que esta marca entre todos los seres naturales.[14] Esto no quiere decir que el vitalismo, que ha puesto en circulación tantas imágenes y perpetuado tantos mitos, sea verdadero. Tampoco significa que, luego de haber echado raíces tantas veces en las filosofías menos rigurosas, deba constituir la invencible filosofía de los biólogos. Significa, antes bien, que tuvo y tiene aún, sin duda, en la historia de la biología, un papel esencial como "indicador". Y de dos maneras: indicador teórico de problemas por resolver (a saber, en términos generales, lo que constituye la originalidad de la vida sin que esta conforme en modo alguno un imperio independiente en la naturaleza), e indicador crítico de las reducciones a evitar (a saber, todas las que inducen a desconocer que las ciencias de la vida no pueden prescindir de cierta posición de valor que marca la conservación,

14 Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie...*, ob. cit., p. 239. [N. de M. F.]

la regulación, la adaptación, la reproducción, etc.). "Una exigencia más que un método, una moral más que una teoría."[15]

4) Las ciencias de la vida exigen una manera determinada de hacer su historia. También plantean, de manera singular, la cuestión filosófica del conocimiento.

En sí mismas, la vida y la muerte nunca son problemas de física, aun cuando el físico, en su trabajo, arriesgue su propia vida o la de otros; para él se trata de una cuestión de moral o política, no de una cuestión científica. Como dice A. Lwoff, letal o no, una mutación genética no es para el físico ni más ni menos que la sustitución de una base nucleica por otra. Pero en esa diferencia el biólogo reconoce por su parte la marca de su propio objeto. Y de un tipo de objeto al que él mismo pertenece, porque vive y porque manifiesta, ejerce, desarrolla esa naturaleza de lo viviente en una actividad de conocimiento que es menester comprender como "método general para la resolución directa o indirecta de las tensiones entre el hombre y el medio".* El biólogo tiene que identificar lo que hace de la vida un objeto específico de conocimiento y, por eso mismo, lo que hace que haya, en el seno de los vivientes, y porque están vivos, seres capaces de conocer, y de conocer, a fin de cuentas, la vida misma.

La fenomenología pidió a la "vivencia" el sentido originario de todo acto de conocimiento. Pero ¿no puede o no debe buscárselo por el lado de lo "viviente" mismo?

Por la dilucidación del saber sobre la vida y los conceptos que lo articulan, Georges Canguilhem quiere recuperar lo que pasa con el *concepto en la vida*. Es decir, con el concepto en cuanto es uno de los modos de la información que todo ser vivo extrae de su medio y mediante la cual, a la inversa, estructura ese medio. Que el hombre viva en un medio conceptualmente estructurado no prueba que un olvido cualquiera lo haya desviado de la vida o que un drama histórico lo haya separado de ella; sólo prueba que

15 Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, segunda edición, París, Vrin, 1965, p. 88 [trad. cast.: *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976]. [N. de M. F.]

* Georges Canguilhem, ibíd., p. 10. [N. del T.]

vive de cierta manera, que entabla con su medio una relación tal que no le da un punto de vista fijo sobre él, que se moviliza por un territorio indefinido o definido de manera bastante amplia, que tiene que desplazarse para recoger informaciones, y que debe mover las cosas unas con referencia a otras para hacerlas útiles. Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida; es una manera de vivir en una relativa movilidad y no una tentativa de inmovilizar la vida; es manifestar, entre los miles de millones de seres vivos que informan su medio y se informan a partir de él, una innovación que se juzgará, a gusto de cada uno, ínfima o considerable: un tipo muy particular de información.

Por eso la importancia que Canguilhem atribuye al encuentro, en las ciencias de la vida, de la vieja cuestión de lo normal y lo patológico con el conjunto de las nociones que la biología, en el transcurso de los últimos decenios, ha tomado de la teoría de la información: código, mensajes, mensajeros, etc. Desde ese punto de vista, *Lo normal y lo patológico*, escrito en parte en 1943 y en parte durante el período 1963-1966,* constituye sin duda alguna la obra más significativa de Georges Canguilhem. En ella vemos cómo se modificó recientemente el problema de la especificidad de la vida en una dirección en la que damos con algunos de los problemas que creíamos privativos de las formas más desarrolladas de la evolución.

En el centro de esos problemas está el del error. Puesto que en el nivel más fundamental de la vida, los juegos del código y la decodificación dan cabida a un azar que, antes de ser enfermedad, déficit o monstruosidad, es algo así como una perturbación en el sistema informativo, algo así como una "equivocación". En última instancia, la vida –y por eso su carácter radical– es lo que es capaz de error. Y acaso sea a este dato o, mejor, a esta eventualidad fundamental a la que hay que pedir cuentas del hecho de que la cuestión de la anomalía atraviese la biología de un extremo a otro. Y también a ella habrá que pedir cuentas de las mutaciones

* Georges Canguilhem, *Le Normal et le pathologique*, París, Presses universitaires de France, 1966 [trad. cast.: *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971]. [N. del T.]

y los procesos evolutivos que induce. Habrá que interrogarla por fin sobre el error singular, pero hereditario, por el cual la vida ha llegado con el hombre a un ser vivo que nunca está del todo en su lugar, un ser vivo condenado a "errar" y a "equivocarse".

Y si se admite que el concepto es la respuesta que la vida misma da a ese azar, habrá que convenir en que el error está en la raíz de lo que constituye el pensamiento humano y su historia. La oposición de lo verdadero y lo falso, los valores que se atribuyen a lo uno y lo otro, los efectos de poder que las diferentes sociedades y las diferentes instituciones vinculan a esa división, sólo son tal vez la respuesta más tardía a esa posibilidad de error intrínseca de la vida. Si la historia de las ciencias es discontinua, es decir, si no se la puede analizar más que como una serie de "correcciones", como una nueva distribución que jamás libera de una vez y para siempre el momento terminal de la verdad, es porque, también aquí, el "error" constituye no el olvido o la demora de la consumación prometida, sino la dimensión propia de la vida de los hombres e indispensable para el tiempo de la especie.

Nietzsche decía que la verdad era la más profunda mentira. Canguilhem, que está a la vez lejos y cerca de Nietzsche, diría quizá que es, en el enorme calendario de la vida, el más reciente error; o, para ser más exactos, diría que la división verdadero-falso, así como el valor acordado a la verdad, constituyen la manera más singular de vivir que haya podido inventar una vida que, desde el fondo de su origen, llevaba en su seno la eventualidad del error. El error es para Canguilhem el azar permanente en torno del cual se envuelven la historia de la vida y el devenir de los hombres. Y esta noción de error le permite enlazar lo que sabe de la biología y la manera como hace su historia, sin haber querido jamás, como se hacía en los tiempos del evolucionismo, deducir esta de aquella. Es esa noción la que le permite marcar la relación entre vida y conocimiento de la vida, y seguir en ella como un hilo conductor la presencia del valor y la norma.

Este historiador de las racionalidades, él mismo tan "racionalista", es un filósofo del error: me refiero a que a partir del error plantea los problemas filosóficos; digamos, con más exactitud, el problema de la verdad y la vida. Con ello tocamos, a no dudar,

uno de los acontecimientos fundamentales en la historia de la filosofía moderna: si la gran ruptura cartesiana planteó la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto, el siglo XVIII introdujo, en lo concerniente a las relaciones de la verdad y la vida, una serie de cuestiones cuyas primeras grandes formulaciones fueron la *Crítica del juicio*[16] y la *Fenomenología del espíritu*.[17] Y desde ese momento, este fue uno de los objetivos de la discusión filosófica: ¿el conocimiento de la vida debe considerarse nada más que como uno de los terrenos que participan de la cuestión general de la verdad, el sujeto y el conocimiento? ¿O acaso obliga a plantear de otro modo esta cuestión? ¿No es preciso reformular toda la teoría del sujeto, habida cuenta de que el conocimiento, en vez de abrirse a la verdad del mundo, tiene sus raíces en los "errores" de la vida?

Se entiende por qué el pensamiento de Canguilhem, su trabajo de historiador y filósofo, pudo tener una importancia tan decisiva en Francia para todos aquellos que, a partir de puntos de vista tan diferentes, intentaron repensar la cuestión del sujeto. La fenomenología bien podía introducir en el campo del análisis el cuerpo, la sexualidad, la muerte, el mundo percibido; el *cogito* seguía siendo central en ella; ni la racionalidad de la ciencia ni la especificidad de las ciencias de la vida podían comprometer su papel fundacional. A esta filosofía del sentido, el sujeto y la vivencia, Georges Canguilhem opuso una filosofía del error, del concepto de lo viviente, como otra manera de abordar la noción de vida.

16 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), en *Gesammelte Schriften*, vol. 5, edición de la Kõniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, G. Reimer, 1902, pp. 165-486 [trad. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984]. [N. del E.]

17 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Wurzburgo, Anton Goebhardt, 1807 [trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966]. [N. del E.]

Las grandes funciones de la medicina en nuestra sociedad

[Intervención de Michel Foucault en la conferencia de prensa del doctor Jean Carpentier, 29 de junio de 1972. Alumnos del liceo de Corbeil sancionados por haber flirteado en el establecimiento solicitaron la intervención del doctor Carpentier, quien redactó y repartió en mayo de 1971 un opúsculo titulado "Apprenons à faire l'amour" ("Aprendamos a hacer el amor"). Los padres de algunos alumnos presentaron una denuncia; un año después, la junta directiva del Colegio de Médicos suspendió por doce meses a Carpentier.]

La pregunta, muy simple, es esta: ¿qué podemos hacer en este asunto? En efecto, creo que de una u otra manera esto es, desde luego, asunto suyo, doctor, pero en cierto sentido también nos incumbe.

Hace un momento leía los considerandos de su condena y veo que, a causa de lo que usted había hecho, el Colegio de Médicos se sintió atacado en lo que constituyen prácticamente las grandes funciones de la medicina en nuestra sociedad.

Se siente atacado:

1. Porque su práctica no es íntegramente individualista y secreta. Ahora bien, en nuestra sociedad la medicina funciona como práctica individualista de persona a persona, de diálogo "médico-enfermo", como ellos dicen, y en el secreto.
2. Le reprochan no haber tenido en cuenta las diferencias de edad y de medio. En efecto, una de las grandes funciones de la medicina de nuestra sociedad es mantener, prolongar, apoyar todas las diferencias, todas las segregaciones, todas las exclusiones que puede haber en materia de edad y de medio: la medicina obrera no

es la medicina burguesa, la medicina de niños no debe ser la medicina de adultos, etc., y en ese aspecto ellos se sienten atacados por lo que usted ha hecho.

3. Le reprochan haber incitado a niños a prácticas que, dicen, "normales o no, no pueden más que ocasionar trastornos psíquicos". Ahora bien, desde el siglo XVIII, para ser exactos, una de las grandes funciones de la medicina, de la medicina psíquica, psiquiátrica, psicopatológica, neurológica, ha sido justamente tomar el relevo de la religión y reconvertir el pecado en enfermedad, mostrar que lo que era y es pecado no será tal vez, claro está, castigado en el más allá, pero sí lo será sin duda aquí.
   Esa es una de las grandes funciones de la medicina del siglo XVIII.
4. Veo en este texto que el Colegio de Médicos le reprocha haber provocado un escándalo –esto es, lo que ellos llaman una publicidad o, en fin, lo que es público y se da en llamar escándalo– y haber hecho que tuviera repercusión en la profesión médica. Vale decir que la profesión médica, la medicina, la práctica médica, tiene en esencia la función de mantener todos los grandes tabúes de la moral, de la moral burguesa, de la moral de nuestra sociedad y, por consiguiente, cuando la ley moral, los hábitos morales, los tabúes morales de nuestra sociedad son atacados, de resultas el papel fundamental de la medicina es ponerse en primera línea y lanzar la contraofensiva: la medicina como custodio de la moral, de la moral a secas.
5. Para terminar, veo, siempre en el mismo párrafo, que las prácticas que un poco antes se consideraban "normales o no" se definen abruptamente, al final, como "desenfreno", lo cual significa decir que la medicina tiene al mismo tiempo una función judicial. Es ella la que define no sólo lo que es normal y no normal, sino, en definitiva, lo que es lícito o no lícito, criminal o no criminal, lo que es desenfreno o práctica nociva. La uti-

lización de las pericias psiquiátricas en la justicia sigue siendo, también aquí, una de esas funciones; por lo tanto, creo finalmente que lo que usted ataca es en efecto toda la medicina en su funcionamiento desde el siglo XVIII o el siglo XIX, y esta se defiende efectivamente donde la atacan, es decir, en todas partes. Ahora bien, me parece que el funcionamiento de la medicina no satisface en la actualidad a una parte de los médicos, y, por otro lado, su funcionamiento tradicional no satisface tampoco a la gente como nosotros, esto es, a los que somos lisa y llanamente clientes. No somos otra cosa que clientes de la medicina y por ende, si coincidimos con usted en no aceptar esas cuatro o cinco grandes funciones de la medicina tradicional, ¿qué podemos hacer, médicos o no, para atacarla con usted o sin usted e impedir que el Colegio de Médicos libre la contraofensiva que libra con la intención, a saber, de prolongar las funciones tradicionales de la medicina...?

Fuente de los textos

EL PODER, UNA BESTIA MAGNÍFICA
Título original: "El poder, una bestia magnífica", entrevista con Manuel Osorio, *Cuadernos para el Diálogo* (Madrid), 238, 19 a 25 de noviembre de 1977. Versión francesa: "Le pouvoir, une bête magnifique", traducción de M. Osorio, en Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, segunda edición (consignada en lo sucesivo como *DE*), edición de D. Defert y F. Ewald con la colaboración de J. Lagrange, París, Gallimard, 2001, 2 vols., col. "Quarto", vol. 2, núm. 212, pp. 368-382.

MICHEL FOUCAULT: LA SEGURIDAD Y EL ESTADO
Título original: "Michel Foucault: la sécurité et l'État", entrevista con Robert Lefort, *Tribune socialiste*, 24 a 30 de noviembre de 1977, pp. 3-4. Reeditada en *DE*, vol. 2, núm. 213, pp. 383-388.

LA TORTURA ES LA RAZÓN
Título original: "Die Folter, das ist die Vernunft", entrevista con Knut Boesers, *Literaturmagazin*, 8, diciembre de 1977, pp. 60-68. Versión francesa: "La torture, c'est la raison", traducción de J. Chavy, en *DE*, vol. 2, núm. 215, pp. 390-398.

PODER Y SABER
Título original: "Kenryoku to chi", entrevista con Shigehiko Hasumi grabada en París el 13 de octubre de 1977,

Umi, diciembre de 1977, pp. 240-256. Versión francesa: "Pouvoir et savoir", en *DE*, vol. 2, núm. 216, pp. 399-414.

METODOLOGÍA PARA EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO: CÓMO DESHACERSE DEL MARXISMO

Título original: "Sekai-ninshiki no hôhô: marx-shugi wo dô shimatsu suruka", entrevista con Ryumei Yoshimoto realizada el 25 de abril de 1978, *Umi*, julio de 1978, pp. 302-328. Versión francesa: "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarraser du marxisme", traducción de R. Nakamura, en *DE*, vol. 2, núm. 235, pp. 595-618.

PRECISIONES SOBRE EL PODER: RESPUESTAS A ALGUNAS CRÍTICAS

Título original: "Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici", entrevista con Pasquale Pasquino, febrero de 1978, *Aut-Aut*, 167-168, septiembre-diciembre de 1978, pp. 3-11. Versión francesa: "Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques", traducción de C. Lazzeri, en *DE*, vol. 2, núm. 238, pp. 625-635.

M. FOUCAULT. CONVERSACIÓN SIN COMPLEJOS CON EL FILÓSOFO QUE ANALIZA LAS "ESTRUCTURAS DEL PODER"

Título original: "M. Foucault. Conversazione senza complessi con il filosofo che analizza le 'strutture del potere'", entrevista con Jerry Bauer, *Playmen*, 12(10), octubre de 1978, pp. 21-23, 26 y 29-30. Versión francesa: "M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les 'structures du pouvoir'", traducción de A. Ghizzardi, en *DE*, vol. 2, núm. 242, pp. 669-678.

ESPACIO, SABER Y PODER

Título original: "Space, knowledge and power", entrevista con Paul Rabinow, *Skyline*, marzo de 1982, pp.

16-20, reeditado en Paul Rabinow (comp.), *The Foucault Reader*, Londres, Penguin, 1991, pp. 239-256. Versión francesa: "Espace, savoir et pouvoir", traducción de F. Durand-Bogaert, en *DE*, vol. 2, núm. 310, pp. 1089-1104.

EL INTELECTUAL Y LOS PODERES

Título original: "L'intellectuel et les pouvoirs", entrevista con Christian Panier y Pierre Watté, 14 de mayo de 1981, *La Revue nouvelle*, 40° año, 80(10), "Juger... de quel droit?", octubre de 1984, pp. 338-343. Reeditada en *DE*, vol. 2, núm. 359, pp. 1566-1571.

MANIFIESTO DEL GIP

Título original: "Manifeste du GIP", en *DE*, vol. 1, núm. 86, pp. 1042-1043.

PREFACIO

Título original: "Préface" a Groupe d'information sur les prisons, *Enquête dans vingt prisons*, París, Champ libre, 1971 (28 de mayo), col. "Intolérable", núm. 1, pp. 3-5. Reeditado en *DE*, vol. 1, núm. 91, pp. 1063-1065.

PERCIBO LO INTOLERABLE

Título original: "Je perçois l'intolérable", entrevista con Geneviève Armleder, *Journal de Genève: Samedi littéraire* ("cahier 135"), 170, 24 y 25 de julio de 1971. Reeditada en *DE*, vol. 1, núm. 94, pp. 1071-1073.

ACERCA DE LA CÁRCEL DE ATTICA

Título original: "Michel Foucault on Attica: an interview", entrevista con John K. Simon, *Telos*, 19, primavera de 1974, pp. 154-161. Versión francesa: "À propos de la prison d'Attica", traducción de F. Durand-Bogaert, en *DE*, vol. 1, núm. 137, pp. 1393-1404.

LA PRISIÓN VISTA POR UN FILÓSOFO FRANCÉS
Título original: "Il carcere visto da un filosofo francese", entrevista con Ferdinando Scianna, *L'Europeo*, 1515, 3 de abril de 1975, pp. 63-65. Versión francesa: "La prison vue par un philosophe français", traducción de A. Ghizzardi, en *DE*, vol. 1, núm. 153, pp. 1595-1599.

LA ESTRATEGIA DE AMEDRENTAR
Título original: "La stratégie du pourtour", *Le Nouvel Observateur*, 759, 28 de mayo a 3 de junio de 1979, p. 57. Reeditado en *DE*, vol. 2, núm. 270, pp. 794-797.

LA POLÍTICA DE LA SALUD EN EL SIGLO XVIII
Título original: "La politique de la santé au XVIII[e] siècle", en Michel Foucault, Blandine Barret Kriegel y otros, *Les Machines à guérir: aux origines de l'hôpital moderne*, Bruselas, Pierre Mardaga, 1979, col. "Architecture-Archives", pp. 7-18. Reeditado en *DE*, vol. 2, núm. 257, pp. 725-742.
Reedición de la obra aparecida en Francia con el mismo título, París, Institut de l'environnement, 1976, col. "Dossiers et documents d'architecture" (véase Michel Foucault, "La politique de la santé au XVIII[e] siècle", en *DE*, vol. 2, núm. 168, pp. 13-27). El texto de Foucault aquí presentado incluye algunas páginas más que el de 1976.

INTRODUCCIÓN
Título original: "Introduction by Michel Foucault", en Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, traducción de C. R. Fawcett, Dordrecht (Holanda) y Boston, D. Reidel, 1978, pp. ix-xx. Versión francesa: "Introduction par Michel Foucault", en *DE*, vol. 2, núm. 219, pp. 429-442.

LA VIDA: LA EXPERIENCIA Y LA CIENCIA
Título original: "La vie: l'expérience et la science", *Revue de métaphysique et de morale*, 90(1), "Canguilhem",

enero-marzo de 1985, pp. 3-14. Reeditado en *DE*, vol. 2, núm. 361, pp. 1582-1595.

LAS GRANDES FUNCIONES DE LA MEDICINA EN NUESTRA SOCIEDAD

Título original: "Les grandes fonctions de la médecine dans notre société", *Psychiatrie aujourd'hui*, 10, "La faute du docteur Carpentier", septiembre de 1972, pp. 15-16. Reeditada en *DE*, vol. 1, núm. 110, pp. 1248-1250.

Índice de nombres y términos escogidos

acontecimiento, 50, 92, 96, 115, 134, 211.
actualidad, 17, 35, 39, 46, 58, 79, 100, 160, 236, 254, 271.
Adán, 130.
Agamenón, 85.
Aguilera, Ricardo, 107.
Alexina B. (véase también Barbin, Herculine), 133.
Allestry, James, 229.
Althusser, Louis, 103, 234.
Andry, Nicolas, 220.
antihomosexualidad, 153.
antipsiquiatría, 39, 86, 122.
antropología, 9.
Aquiles, 85.
Aristóteles, 61.
Armleder, Geneviève, 177, 275.
Arnold, Joannes Gottlieb, 229.
Aron, Raymond, 17.
arqueología, 13, 67, 73, 74, 136, 155.
arquitectura, 73, 139, 140, 141, 144, 145, 147, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 224.
Artaud, Antonin, 135.
Aufklärung (véanse también Ilustración, *Lumières*), 236-239, 254-257.

Bachelard, Gaston, 79, 234, 238, 240, 252, 256, 258.
Bachelard, Suzanne, 240, 243, 258, 261.
Bacher, Alexandre, 231.
Ballexserd, Jacques, 220.
Barbin, Abel, 133.
Barbin, Herculine (véase también Alexina B.), 133, 134.
Barret Kriegel, Blandine, 276.
Basedow, Johann Bernhard, 62.
Bauer, Jerry, 125, 274.
Baumer, Johann Wilhelm, 230.
Beccaria, Cesare, 195, 196.
Bellers, John, 229.
Benjamin, Walter, 55.
Bentham, Jeremy, 114, 117, 199.
Bergson, Henry, 252.
Bernard, Claude, 262.
Bexon, Gabriel Léopold Charles Amé, 80.
Bichat, Marie François Xavier, 244, 262.
biología, 239, 245, 246, 248, 249, 258, 263, 265, 266.
biopolítica, 10.
Bodin, Jean, 140.
Boerhaave, Herman, 228.
Boesers, Knut, 55, 273.
Boisregard, Nicolas Andry de, 220.
Boulainvilliers, Henri de, 17.
Bourdieu, Pierre, 234, 252.
Buchan, William, 220, 221.
budismo, 82.
Buffon, Georges-Louis Leclerc conde de, 80.

Cacciari, Massimo, 113.
Cadieux, Jean-Calude, 240, 258.
Cadogan, William, 220.
Campanella, Tommaso, 60.
Campe, Joachin, 62.
Canguilhem, Georges, 233, 234, 238-252, 256-267, 276.
capitalismo, 37, 38, 70, 104.
cárcel, 47, 130, 170, 179, 181-193, 275.

Carné, Marcel, 153.
Carpentier, Jean, 269, 277.
Castel, Robert, 234, 252.
castigar, 11, 17, 41, 57, 68, 113, 116, 125, 131, 160, 178, 198, 201.
castigo, 35, 56, 84, 90, 126, 131, 184, 185, 187, 196, 197.
Cavaillès, Jean, 234, 235, 238, 241, 252, 253, 256, 259.
Céline, Louis Ferdinand Auguste Destouches, 85.
Chomsky, Noam Avram, 19, 20, 127.
ciencia, 32, 45, 82, 92, 156-158, 198, 201, 209, 233, 235, 237, 239, 241-246, 250, 251, 255, 257-263, 267.
cientificismo, 237, 255.
Clausewitz, Carl von, 17.
colonización, 31, 60, 70, 185.
Comte, August, 237, 252, 255.
comunismo, 103
control, 49, 51, 117, 126, 127, 149, 170, 198, 201, 217, 218, 221, 222, 226, 227.
Cooper, David, 39.
Corbin, Alain, 153.
Cotterau, Jean-Pierre, 59.
Couturat, Louis, 252.
criminal, 35, 41, 56, 58, 60, 84, 201, 270.
criptoestaliniano, 146.
cristianismo, 33, 82, 83.
Croissant, Klaus, 47, 48.
cuerpo, 38, 41-43, 46, 63, 81, 82, 85, 111, 120, 121, 129, 132, 142, 163, 177, 197, 198, 212, 217, 219, 221, 222, 224-226, 229, 237, 244, 250, 255, 267.
Cuvier, Georges Léopold Chrétien Frédéric Dagobert baron de, 80.

Dahl-Iversen, Erling, 133.
Daignan, Guillaume, 220.
Daniel, Christian Friedrich, 230.
Daniel, Jean, 204.
darwinismo, 150.
Daubenton, Louis-Jean-Marie, 80.
Defert, Daniel, 169, 273.
Deleuze, Gilles, 113, 114, 178, 179.
Descartes, René, 236, 238, 256.
Desessartz, Jean-Charles, 220.
deshospitalización, 226.
Desraisses, Gilles, 206.
disciplina, 57, 60, 61, 113, 141, 148, 202, 234, 240, 252, 258.
discontinuidad, 240, 241, 258, 259.
discurso, 16, 20, 30, 33, 44, 45, 71, 81, 83-85, 92, 93, 106, 112, 113, 115, 121, 123, 155, 157, 170, 223, 241, 242, 260.
Domenach, Jean-Marie, 178, 179.
Duhem, Pierre, 237.
Duncan, Andrew, 231.
Dupont de Nemours, Pierre-Samuel, 230
Duval, Philippe, 206.

economía, 32, 68, 71, 88, 120, 121, 178, 195-198, 214, 217, 224, 225, 232, 237, 255.
Edipo, 35.
Einous, Marc, 216.
Engels, Friedrich, 88, 89, 96, 103.
epistemología, 243, 244, 261, 262.
Erasmo de Rotterdam, 161.
Escuela de Fráncfort, 21, 237, 238, 255, 256.
espacialización, 156, 157.
espacio, 72, 120, 139,140, 141-158, 219, 222, 224, 225, 227-229, 243, 261, 274.
Estado, 16, 19, 22, 23, 42, 47, 48, 50-52, 54, 57, 60, 61, 63, 69, 70, 76, 78, 88, 93, 95, 100-102, 105, 106, 109-113, 118, 141, 142, 145, 163, 165, 174, 176, 178, 191, 193, 205, 206, 216, 222, 237, 255.
estalinismo, 40, 69, 70, 75, 114.
estructuralismo, 71.
etnología, 234, 251.
Eva, 130.
Ewald, François, 273.
existencialismo, 33, 127.

Farge, Arlette, 56.
fascismo, 23, 53, 69, 70, 103, 114, 164.
fenomenología, 33, 162, 233-235, 237, 247, 250, 252, 255, 256, 264, 267.
Feuerbach, Ludwig, 237, 255.
Fieschi, Joseph 84.
filosofía, 15, 17, 20, 22, 29, 30, 32, 33, 40, 60, 67, 88, 92-98, 100-102, 109, 110, 149-151, 203, 204, 233-239, 241, 245, 250-257, 260, 263, 267.
Florkin, Marcel, 241, 260.
Fodéré, François-Emmanuel, 231.
Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 240, 258.
formalismo, 235, 253.
formalización, 239, 247, 257, 258.
Foucault, Michel, 9-13, 15-23, 25, 47, 49, 56, 67, 68, 73, 74, 113, 114, 125, 133, 139, 154, 163, 169, 170, 173, 177, 179, 186, 233, 251, 269.
Frank, Johann Peter, 230.
Freud, Sigmund, 45, 60, 62, 132, 163.
Frizzi, Benedetto, 230.

Genet, Jean, 188, 189.
genética, 244, 247, 264.
Genovesi, Antonio, 232.
geografía, 139, 236, 254.
gobernar, 48, 118, 140, 141, 143, 224.
gobierno, 19, 21, 47, 111, 118, 139-143, 158, 164, 165, 201, 216.
Godin, Jean-Baptiste, 147.
Goffman, Erving, 149.
Gordon-Smith, John, 231.
Graunt, John, 229.
Grimm, Lacob y Wilhelm, 131.
guerra, 16, 17, 20, 55, 56, 70, 72, 99, 102, 103, 105, 107, 115, 127, 144, 162, 185, 187, 189, 215, 234, 252, 253.

Habermas, Jürgen, 149-152.
Hasumi, Shigehiko, 67, 87, 273.
Hebenstreit, Ernst Benjamin Gottlieb, 230.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 60, 88-90, 96, 101, 102, 249, 267.
hegemonía, 109, 239, 257.
Heidegger, Martin, 97, 233, 253.
heterotopías, 154.
higiene, 140, 170, 219, 221-224, 226, 231.
historia, 13, 17, 23, 29, 30, 32, 34, 39, 40, 43, 44, 50, 55, 56, 60, 64, 67, 68, 70-72, 75, 79-83, 86, 88-90, 92, 99, 101, 103, 106, 107, 117, 121, 122, 125, 129, 131, 133, 134, 136, 144, 151, 152, 155-158, 160-162, 169, 177, 188, 212, 215, 229, 234, 236-247, 249, 250, 253-264, 266, 267.
Hitler, Adolf, 23, 53, 135.
Hohenthal, Peter Karl Wilhelm von, 232.
hombre, 15, 31, 45, 67, 76, 77, 84, 100, 104, 125, 127, 129, 130, 133, 193, 205, 234, 247-249, 251, 264, 266.
homosexualidad, 130, 153.
hospital, 29, 30, 72, 79, 128, 148, 155, 197, 202, 221, 224-229.
Hugo, Victor, 57.
Husserl, Edmund, 233, 235, 237, 252, 253, 256.
Huszty, Zacharias Gottlieb, 230.

ideología, 51, 93, 113, 121, 151, 152, 173, 188, 190, 196, 245.
iglesia, 37, 114, 130-132.
Ilustración, 21, 64, 195, 198, 233, 236, 238, 255, 257.
imaginación, 91, 92, 100, 101, 121, 127, 136, 157, 193, 258.
imperialismo, 52.
infancia, 35, 137, 218.
intelectual, 12, 67, 88, 97, 98, 103, 104, 122, 123, 125, 127, 136, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 275.
izquierda, 18, 47, 48, 52, 64, 109, 113, 159, 169, 203.

Jaurès, Jean, 192.
Jorgensen, Christine, 133.
Justi, Johann Heinrich Gottlob von, 216, 232.
justicia, 19, 35, 76, 110, 126, 134, 159, 169, 170, 173-175, 179, 180, 184, 186, 188, 189, 201, 203-207, 215, 271.

Kant, Immanuel, 9, 13, 21, 96, 150, 233, 236, 237, 250, 254, 255, 267.
Kauffman, Jean-Paul, 49.
Keiser, Simon Heinrich Adolf, 230.
Kinsey, Alfred, 130.
Kopp, Johann Heinrich, 231.
Koyré, Alexandre, 238, 240, 252, 256, 258.
Kruschev, Nikita, 70.
Kuhn, Thomas, 233, 243.

La Mare, Nicholas de, 232.
La Vergne, Marie-Madeleine Pioche de (condesa de La Fayette), 83.
Lacenaire, Pierre François, 153.
Lacépède, Étienne de, 80.
Lachelier, Jules, 252.
Lagrange, Jacques, 273.
Laing, Ronald David, 39, 127.
Lanthenas, François-Xavier, 231.
Laplace-Chauvac, Jospeh Marie, 220, 221.
Le Corbusier (Charles Édouard Jeanneret-Gris), 146, 147.
Le François, Alexande, 229.
Le Maître, Alexandre, 143.
Lefort, Robert, 47, 273.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 239, 257.
Lenin, Vladimir Illich Ulianov, 107, 108, 110, 111.
Leretz, Alex, 220, 221.
Lévi-Strauss, Claude, 33, 68.
ley, 18, 34, 38, 41, 48, 50, 56, 85, 96, 98, 105, 119, 130, 184, 185, 190, 191, 196, 197, 200-202, 204, 206, 254, 270.
liberalismo, 10, 143.
libertad, 47, 123, 135, 146-148, 160, 195, 196, 206.
Liebing, Christianus, 229.
lingüística, 177, 234, 250, 251.
Linné, Carl Nilsson, 156.
literatura, 29, 56, 67, 72, 81, 83-85, 110, 135, 136, 139, 177, 220.
Locke, John, 91.
lucha, 15, 16, 18, 20, 30, 48, 49, 52, 55, 56, 71, 77, 98, 99, 102-107, 109-111, 120, 174, 186, 188-190, 192, 193, 212.
Lukács, Georg, 103, 237, 255.
Lumières (véanse también, *Aufklärung*, Ilustración), 236.
Lumpenproletariat, 95, 170.
Lutero, 233, 238, 256.
Luxemburgo, Rosa, 107.
Lwoff, A., 247, 264.
Lyotard, Jean-François, 149.

Macquart, Louis-Charles-Henri, 231.
Mahon, Paul Augustin Olivier, 231.
Maine de Biran, François-Pierre-Gonthier, 252.
Manin, Monique, 59.
Manson, Charles, 135.
Manzoni, Alessandro, 199.
maoístas, 178, 190.
Mao Tse-Tung, 63.
Marcuse, Herbert, 137.
Marx, Karl, 15, 38, 69, 88-92, 94, 96-102, 104-109, 237, 255.
marxismo, 40, 55, 69, 87, 88, 91-96, 100-105, 107, 115-117, 234, 250, 251, 274.
Mauzi, Robert, 73.
May, Franz Anton, 231.
medicalización, 34-36, 43, 213, 218, 221, 223, 225.
medicina, 22, 34, 35, 68, 71, 72, 79-82, 95, 125, 128, 173, 211, 213, 214, 218, 222, 223, 225, 226, 229, 231, 239, 258, 269-271, 277.
Mendelssohn, Moses, 236, 237, 254, 255.

Merleau-Ponty, Maurice, 234, 252.
método, 13, 67, 68, 73, 74, 77, 90, 94, 97, 99, 104, 105, 110, 155, 220, 226, 235, 241, 243-245, 247, 253, 260-262, 264.
metodología, 73, 87-112, 274.
microbiología, 80, 241, 260.
microdelincuencia, 58.
microluchas, 76.
Miguel, Gran Duaye, 198.
Millot, Jacques-André, 220, 221.
modernidad, 68.
Montbéliard, Philippe Guéneau de, 80.
moral, 61, 62, 89, 92, 96, 101-103, 111, 139, 162, 185, 188-193, 196, 200, 214, 221, 245-247, 264, 270.
Morel, Jacques Pierre-Louis, 223.
Moro, Tomás, 60.
Morris, James o Jan, 133.
Muratori, Lodovico Antonio, 232.
Myrdal, Gunnar, 162, 163.

nacionalismo, 48, 49, 52, 201.
Napoleón Bonaparte I, 142, 143.
Napoleón Bonaparte III, 105, 106.
nazismo, 150.
Newton, Isaac, 240, 258.
Nicolas, Pierre-François, 220.
Nietzsche, Friedrich, 57, 90, 96-98, 100, 101, 103, 104, 109, 135, 237, 249, 255, 266.
norma, 35, 36, 41, 43, 77, 201, 243, 249, 261, 266.
normal, 34, 35, 41, 129, 131, 186, 233, 243, 245, 248, 251, 261, 265, 270, 276.
normalidad, 36, 38, 126, 262.
normalización, 17, 35, 36, 38.

opresión, 55, 59, 146, 149, 173, 174.
Osorio, Manuel, 29, 273.

Pablo VI, 131.
Panier, Christian, 159, 275.
panóptico, 114, 116, 118, 199.
paradigma, 243, 261.
Pasquino, Pasquale, 113, 274.
Passeron, Jean-Claude, 234, 252.
Pinay, Antoine, 52.
Pinel, Philippe, 122.
Piobetta, Stéphane, 236.
Piranesi, Giovanni Battista, 187.
Platón, 60, 61, 62, 127.
poder, 11, 13, 15-17, 19-23, 29-46, 50-53, 56-60, 62, 63, 67-86, 92-95, 97, 99-101, 104, 106, 109, 111-126, 129, 130, 139-158, 161-164, 170, 173, 174, 176, 178, 180, 184, 185, 190-192, 196, 197-201, 206, 215, 222-226, 243, 249, 255, 261, 266, 270, 273, 274.
Poincaré, Henri, 237, 252.
policía, 59, 63, 76, 121, 140-143, 145, 170, 174, 181, 188, 199, 201, 204, 205, 216, 217, 231, 232.
política, 11, 15-17, 19-23, 32, 39, 40, 51, 52, 57, 58, 60, 61, 68, 75, 86, 91, 92, 94-96, 100, 101, 112, 114, 117, 118, 123, 136, 139, 140, 145, 159, 163, 164, 173, 174, 178, 179, 185, 186, 188-193, 196, 211-232, 237, 239, 247, 255, 257, 264, 276.
posmodernismo, 149, 151.
Prevot-Leygonie, P., 220, 221.
prisión, 12, 22, 47, 55, 58, 67, 71, 84, 91, 117, 119, 122, 126, 148, 151, 160, 161, 169-171, 175, 176, 178, 179, 181-187, 190, 195-202, 276.
Prochaska, Jiri, 246.
proletariado, 38, 106, 108, 170, 173, 188, 190-192.
Prunelle, Clément-Victor-François-Gabriel, 231.
psicoanálisis, 33, 132, 234, 250, 251.
psiquiatría, 18, 72, 128, 132, 135.
Pyl, Johann Theodor, 230.

Rabinow, Paul, 139, 274, 275.
racionalidad, 19, 20, 60-63, 141, 142, 145, 150, 151, 158, 161,

233, 234, 236, 239, 241, 245, 250, 252, 253, 255-257, 259, 267.
Rafael (Rafael Sanzio), 126.
Rau, Wolfgang Thomas, 229.
Raulin, Joseph, 220.
Reforma, 37, 83, 233, 236, 237.
Reich, Wilhelm, 63.
Reimar, Johann Albert Heinrich, 230.
revolución, 63, 64, 81, 82, 93, 107, 109, 143, 190, 191, 193, 226, 236, 238, 257.
Rickmann, Christian, 230.
Rivière, Pierre, 134.
rizoma, 113.
Röber, Friedrich August, 231.
Roberton, John, 231.
Rousseau, Jean-Jacques, 84, 91, 135.

Sabarot de l'Avernière, Jacques de, 230.
Saint-Bernard, 169.
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, Conde de, 255.
Salzmann, Christian Gotthilf, 62.
Samson, Peter August, 215.
San Benito de Nursia, 81.
San Jerónimo, 81.
Sartre, Jean-Paul, 15, 18, 126, 127, 169, 233-235, 252, 253.
Saucerotte, Louis-Sébastien, 220.
Scherf, Johann Christian Friedrich, 230.
Schopenhauer, Arthur, 97.
Scianna, Ferdinando de, 195, 276.
sexualidad, 12, 13, 40, 43-46, 62, 63, 67, 68, 75, 76, 81, 82, 95, 129, 131, 133, 150, 152, 153, 160, 162, 224, 250, 267.
Sidney, Algernon, 215.
Simon, John, 275.
soberanía, 75, 196, 236, 238, 256.
socialdemocracia, 108, 114.
socialismo, 64, 104.
sociedad, 16, 19, 20, 29, 30, 34-37, 40, 43, 44, 49, 51, 53, 58, 60, 61, 64, 68, 70, 73, 76, 78, 82, 89-93, 95, 101, 107, 125, 126, 130, 132, 134, 137, 139, 142-144, 148, 149, 157, 161, 163, 171, 177, 178, 182-184, 186-188, 190-193, 196-201, 204-206, 211-213, 215, 217, 218, 224-226, 237, 255, 269, 270, 277.
sociología, 99, 183, 224, 233, 234, 251, 252.
sociopolítica, 91.
Sonnenkalb, Johann Gottfried, 229.
Spengler, Oswald, 32.
Stalin, Josef, 70.
Steininger, Franz von, 231.
Swieten, Gerard van, 229.
Sylvius (Le Boe, François), 228.
Szasz, Thomas, 59.

técnica, 60, 117, 156, 173, 213, 216, 221, 223, 229, 238, 257.
tecnocrático, 120.
tecnología, 36, 57, 62, 77, 129, 154, 158, 197, 198, 228.
televisión, 59, 78, 83, 132, 136, 199.
terrorismo, 47, 48, 51.
Thiery, François, 230.
titismo, 114.
Tito, Josip Broz, 114.
tortura, 55-65, 131, 146, 195, 273.
totalitarismo, 49, 50, 52.
trotskismo, 78, 114.

Uden, Konrad Friedrich, 230.
Ulises, 85.
urbanismo, 140, 144, 145, 222.
utopía, 116.

Vandermode, Charles-Augustin, 220.
verdad, 13, 21-23, 33, 34, 43, 46, 53, 71, 73-75, 77, 78, 81, 85, 92-96, 109, 121-123, 132, 145, 148, 161, 187, 204, 234, 237, 240-243, 249, 250, 252, 255, 259-261, 266, 267.
vida, 9, 16, 22, 29, 30, 32, 44, 45, 50, 51, 69, 71, 78, 81, 83,

103, 126-129, 134, 136, 139, 154, 157, 163, 170, 179, 182, 184, 188, 196, 199, 200, 213, 216-218, 221, 222, 224, 233, 241, 244-251, 259, 262-267.
Vidal-Naquet, Pierre, 169, 178, 179.
Vidocq, Eugène-François, 201.
vigilancia, 36, 50, 56, 57, 59, 61, 117, 170, 187, 198, 201, 214, 216, 223, 225.
vigilar, 11, 17, 63, 67, 68, 113, 116, 125, 131, 147, 160, 182, 198, 216.
vitalismo, 245, 263.
Vitruvio, Marco, 140.

Watté, Pierre, 159, 275.
Weber, Max, 150, 237, 255.
Willis, Thomas, 246.

Yoshimoto, Ryumei, 87, 274.

Zola, Émile, 192.